رب وفقني بالاتمام بحق محمد واله السادات الانام
عليه وعليهم السلام

الكلام في الادلة العقلية

الكلام في الأدلّة العقليّة عرف الدليل العقلي بانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وقسموه الى ما لا يتوقف على خطاب شرعي كالحسن والقبح العقليين والى ما يتوقف عليه كوجوب مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام او ضد الواجب والمفاهيم وعد غير واحد منهم الفاضل التوني في شرح الوافية الملازمة شرعا كالملازمة بين وجوب القصر والافطار وجعله مثل الملازمة فيه عقليا كمسئلة مقدمة الواجب وحرمة الضد ويرد على التعريف انهم عرفوا الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فلا وجه لاهمال قيد الامكان وصحيح النظر في الذي هو جزء من افراد كلي الدليل وكقول بان المراد من لفظ يتوصل هو امكان التوصل لا ابانه التوصل الفعلي مجاز لا يصار اليه في التعاريف ويمكن الجواب عنه بوجهين الاول ان المقصد في المقام بيان ان الدليل العقلي بتمام جهته بل المقصد الاصلي ذكر ما يحصل به التميز بين مسمى الدليل العقلي والشرعي بعد معرفة اصل الجنس وانه قد اخذ فيه الامكان وصحيح النظر فالمسامحة من حيث الفنون والمنافي في الجنس مع حصول التمايز بين العقلي والشرعي الذي هو المقصد الذاتي غير مضر الثاني ان تعريف الدليل لما كان بجنس المأخوذ فيه في الكتاب لا جرم احتيج الى اخذ القيدين المتقدمين حذرا من الانتقاض بما احترز بهما عنه وفي المقام لما كان الجنس الحكم الذي هو عبارة عن نفس التصديق بالقضية وما هو لا ينفك عن الالتفات بالمدلول فلا يبقى حاجة الى اخذ القيدين المزبورين ويرد عليه ايضا ان المراد من كون العقل ما يتوصل به ان كان كونه علة مستقلة وسببا تاما عدم كون شيء من الاحكام العقلية كقبح الظلم ووجوب رد الوديعة وغير ذلك من الاحكام العقلية بنفسه التوصل يتوقف على مقدمتين منهما عقلا وتسمية للفرد كالعا الاصطلاح والاعدام الاصولي واضح لا يحتاج الى البيان وان كان المراد مجرد المدخلية في ولو كان بتوسط مقدمات اخر عقلية او غير عقلية فيرد عليه انه ينقلب كل دليل شرعي من الادلة عقليا لان كل دليل شرعي لا بد في ايصاله من ملاحظة العقل والالتزام به كما ترى وهذا ان كان مما يرد على التعريف في سالف الزمان الا ان الظاهر عندنا الآن عدم وروده لان المراد من التوصل ليس

٢

ليس كونه من العلل التامة والالم يستقم التقسيم المزبور بعد الحصة الصادر من اساطين العلماء كما تحقق في مقدمات المعتبر والتمهيد الاول في مقدمات الذكرى وغيرهما من علماء الاصول كما لا يخفى فتوهم لزوم كون كل دليل عقليا قلنا لا يلزم لان المراد كون الحكم العقلي له مدخلية في تمام الدليل بمعنى كونه اما صغرى لاثبات المطلوب اي الحكم الشرعي او كبراه واما المدخلية بمعنى انتهاء الدليل اليه في الجملة فوجوب العمل فلا يوجب خروجه عن كونه نقليا وبالجملة اذا كان الدليل بكلا مقدمتيه نقليا فهو نقلي جزما وان كان اعتباره موقوفا على العقل ومجرد هذه المدخلية لا يخرج الدليل عن كونه نقليا والمراد من التوصل هنا نظير المراد منه في مقدمات الواجب بان كل مقدمة من الشرط وغيره يتوصل بها الى اتيان الواجب مع فرض وجود غيره مما له مدخلية في الواجب فكذا كل قضية عقلية يتوصل بها الى الحكم الشرعي بعد احراز ما يحتاج اليه من المقدمات الشرعية وغيرها فصح تلك المقدمة من خصوصه دليلا عقليا كما تسمية انه يتبين انه لا خوف في صحة التسمية بين كون كلتا المقدمتين عقليتين او الكبرى فقط كما في مسئلة مقدمة الواجب او الصغرى كذلك كما اذا فرض ان قضية الملازمة اي كون كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ثابتا بالشرع لا العقل فانك اذا قلت الظلم حرام عقلا وكل ما هو كذلك فهو حرام شرعا تكون الكبرى شرعيا عقليا والصغرى فقط عقليا مع انه يصح تسمية الدليل عقليا نعم لو كانت المقدمتان كلتاهما شرعيتين فلا مجال لنسبة الدليل الى العقل وتسميته عقليا كما هو واضح وبالجملة المقدمتان اما شرعيتان او عقليتان او مختلفتان والاخيرة ايضا على قسمين فالاقسام اربعة لا ريب في كون الاول دليلا شرعيا والثاني عقليا واما الاخيران فلك ان تجعل المقدمة النقلية محرزة ومعلومة وتنسب الدليل الى العقل وتسميه عقليا وكذا العكس ان قلت ما ذكرتم من ان المراد من التوصل المعنى الاعم وانه يكفي المدخلية في نسبة الدليل الى العقل مناف لما ذكروا من ان الدليل النقلي ما لا يكون مقدماته عقلية صرفة قلت لا تنافي بينهما لان تسمية الدليل عقليا ان كان في مقابلة النقلي يحصل التنافي بينه وبين ما ذكروه واما لو كان في مقابلة جعل العقل من الادلة الشرعية فلا تنافي فالمراد من تسميته عقليا ان الحكم مستند الى العقل لا الاخبار ولا السنة ولا الكتاب لا انه ليس الدليل بنقلي بالمعنى الذي ذكروه

وبالجملة لا منافي بين كون الدليل نقليا بالمعنى الذي ذكروه وكونه عقليا بالمعنى الذي ذكرناه انه كما
ربما يستند الحكم الى الكتاب بلحاظ السنة او الاجماع ويقال ان هذا الحكم يدل عليه الكتاب بلحاظ الاجماع ام
الشرع مع ان كلا من المذكورات ليس بتمام الدليل بل انه مدخلية في الدليل وجزء له وهذا نظير
قد ذكرنا في بحث الاجماع انه قل ما يتم حكم من الاحكام بلا ضميمة اجماع مركب مثلا اقول لك
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه لا يدل على النجاسة الا بعد ضم الاجماع المركب والحاق البدن و
غيره به بواسطة الاجماع مع انهم يسندون الحكم في البدن مثلا الى الاجماع ويصح اسناده الى
الرواية ايضا مع ان كل واحد منها ليس مستقلا في اثبات الحكم وقس على هذا غيره من الادلة المذكورة
ويرد عليه ايضا ان الظاهر من التعريف ان حكم العقل شيء والحكم الشرعي شيء اخر وبالاول يتوصل
الى الثاني مع ان حكم العقل في الموارد المذكورة كمقدمة الواجب وحكمه بحرمة الضرب بعد حرمة التافيف
وغير ذلك متحد مع حكم الشرع ولا مغايرة بينهما وهذا ايضا مما كنا نورده على التعريف لكن
الظاهر الان عندنا عدم وروده ايضا لان التغاير بين الحكمين حاصل باعتبار ان الحاكم باحدهما
العقل وبالاخر الشارع المقدس مضافا الى ان التغاير في القسم الثاني اي ما يتوقف على خطاب الشرع
موجود من جهة العموم والخصوص فان حكم العقل بوجوب المقدمة او حرمة الضد او حرمة ما هو اشد
اذية بعد حرمة الاخف عام يتوصل به الى وجوب خصوص الوضوء او حرمة خصوص الصلوة في
المسجد المتنجس او حرمة الضرب والقتل ويرد على التقسيم انه غير مستقيم لانه لا حكم للعقل يكون غير
مستقل بل كل حكم له فلا بد ان يكون مستقلا حتى حكمه بوجوب المقدمة وحرمة الضد واولوية حرمة
الضرب بعد حرمة التافيف وكذا سائر المفاهيم غاية الامر ان حكمه بوجوب المقدمة وغيره حكم كلي
يحتاج الى ثبوت الموضوع له في الخارج والحاجة الى ثبوت الموضوع لا يخرج الحكم عن الاستقلال
والا لزم عدم وجود حكم يكون مستقلا مطلقا وبالجملة حكم العقل بعدم امكان انفكاك احد
المتلازمين عن الاخر كحكمه بحرمة الظلم ووجوب رد الوديعة مستقل وان توقف وجوده في
الخارج على ثبوت احد المتلازمين في الخارج وهذا ايضا مما كنا نورده على التقسيم سابقا لكن الظاهر الان

عندنا

٣

عندنا عدم وروده لان حكم العقل في كل الموارد المذكورة وان كان مستقلا لكمال التحقيق وتنقيح
الا ان التقسيم ناظر الى قياس حكم العقل بالموارد التي ذكروها وعنونوها في كتب الفقه كوجوب
رد الوديعة وحرمة الصلوة في المسجد المتنجس قبل الازالة ووجوب الوضوء او الغسل للصلوة وغيرها
ان حكم العقل بالاول مبنيا على التحسين والتقبيح لا يحتاج الى ورود خطاب من الشارع المقدس اصلا
بخلاف البواقي فان حكم العقل بحرمة الضد على الوجه الكلي لا يثمر في خصوص الصلوة ولا يفيد حكما
بالنسبة اليها الا بعد ملاحظة ان الشارع المقدس اوجب الازالة فورا وكذا الحال في وجوب المقدمة و
حرمة الاشد اذية بعد حرمة الاخف فان حكم العقل لا يثمر في اثبات الخصوصيات التي هي المطلوب
اثباتها الا بعد ملاحظة خطاب الشارع ويرد على من عد الملازمة الثابتة من الشرع كما في القصر و
الافطار من الادلة العقلية انه قد علمت سابقا انه لو كانت المقدمتان للدليل شرعيتين فلا بد
من نسبة الدليل الى الشرع لا العقل ولا ريب انه اذا ثبت الملزوم شرعا كوجوب القصر في اربعة
فراسخ ان يكون الحكم بوجوب الافطار ايضا شرعيا لان الصغرى شرعي وكذا الكبرى وهي الملازمة
فلا معنى لتسميته عقليا وبالجملة اذا ثبت انه يجب القصر في اربعة فراسخ وثبت ايضا انه كلما وجب
القصر وجب الافطار فيثبت انه يجب في اربعة فراسخ الافطار ولا حاجة مع ذلك الى حكومة العقل و
مجرد كون الاستنتاج عقليا لا يوجب صحة التسمية بالعقلي والا لزم صحة تسمية كل دليل عقليا و
هو باطل وهذا ايضا مما كنا نورده في السابق الا ان الظاهر عدم وروده ايضا بيانه انه قد يرد من الشارع
قضية كلية مثل انه كلما وجب القصر وجب الافطار ولا ريب في صلوحها لاثبات النتيجة بعد ثبوت الملزوم
شرعا ولا حاجة الى حكم العقل من ان المتلازمين لا يعقل انفكاكهما وغيره بل لو فرض كون القصر
اتفاقيا بسبب المطر وهو وجوب الافطار مثلا في اربعة فراسخ فقد يفهم من الشارع ان القصر والافطار
متلازمان كما لو فرض انه مسح صبيانا وقال انا قصرت فلا تفطر انتم واننا انهينا عن ذلك فانه لا بد
في اثبات وجوب الافطار ولو بعد ثبوت الملزوم وهو وجوب القصر منه بل لا بد من ضم مقدمة عقلية
وهي انه لا يجوز انفكاك احد المتلازمين عن الاخر وهي الكبرى الكلية في الحقيقة فيكون الدليل

عقليا وان كان الملازمة الثابتة من الشرع المقدس منشأ لانتزاع ذلك الحكم العقلي ولا يبعد كونه اصل
الملازمة شرعية والحكم باستحالة الانفكاك عقليا كما انه ربما تكون المقدمة شرعية مع ان
الحكم بوجوبه عقلي وكذا الوجوب قد يكون شرعيا مع ان حرمته عقلي ثم هل حكم العقل بالبراءة
من الادلة العقلية او لا مقتضى التعريف المذكور عدمه لانه به يتوصل الى نفي الحكم الشرعي لا
الى اثباته مع احتمال التعميم بجعل الحكم اعم واما الاستصحاب فهو من الاحكام العقلية بناء على
ان العقل مستقل على انه كلما ثبت ولم يثبت خلافه فهو مظنون البقاء لكنه مما يحتاج الى خطاب
شرعي كالقول بوجوب الشيء مع حرمة الضد والمفاهيم فعده من القسم الاول مما لا ينبغي
اذا عرفت ان الحكم العقلي هو ما يتوصل به الى الحكم الشرعي فهل هو مجرد او لا وبعبارة اخرى
هل ما اشتهر بين العدلية من ان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل الذي يعبر عنه بمسألة
الملازمة من جملة الاحكام اولا ان محل النزاع في هذه المسألة القسم الاول من الادلة
العقلية اي مسألة التحسين والتقبيح الذي لا يتوقف حكم العقل به على ورود الخطاب من الشرع
واما القسم الثاني وهو ما يتوقف على ورود الخطاب المثبت للملزوم لثبوت اللازم العقلي او
الشرعي فلا خلاف في انه بعد فرض حكم العقل يكون مجرد وكاشفا عن حكم الشرع المقدس ونوهم
وجود الخلاف في ذلك ايضا كمسألة التحسين والتقبيح من الاخبارية وغيرهم فاسد كيف ولا
يتعقل الخلاف في ذلك وكذا الاختلاف في انه اذا ادرك العقل التحسين والتقبيح المضافين
الى الله جل شأنه من الغرض يكون مجردا فلو فرض انه ادرك العقل قبح التكليف بلا بيان من الشرع
المقدس لا يمكن دعوى انه مع ذلك ليس بمجرد لعدم امكان ذلك بعد هذه الدعوى بعد كونه
تعالى وتقدس منزها عن جميع النقائص لما ان النزاع والكلام في التحسين والتقبيح الغير المضافين
الى الله عز وجل ثم اعلم ان اول من ذكر في المقام عنوانين احدهما انه هل العقل يدرك
الحسن والقبح او لا وثانيهما مسألة الملازمة المزبورة الفاضل التوني ره في الوافية ثم
تبعه في ذلك من تأخر عنه ولعله استنبط ذلك من كلام الزركشي حيث انه التزم بالاول

قال

بالاول فقال بان العقل يدرك الحسن والقبح ومع ذلك انكر الملازمة ولا يخفى انه لا
حاجة الى ذلك بل العنوان الاول كاف ومغن عن العنوان الثاني ولذا اقتصر الكل
الى زماننا هذا على الاول بيان ذلك ان المراد من الحسن والقبح الذين وقع النزاع في كونهما
مدركين للعقل ام لا يراد بهما الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا والثواب في الاخرة و
القبح بمعنى استحقاق الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة فاثبات ادراك العقل ذلك في
قوة اثبات انه يدرك حكم الله تعالى لان ادراكه كون الظلم موجبا للعقاب من الله تعالى كيف ينفك
انفكاكه عن ادراكه ان تركه واجب وفعله حرام مع انه لا معنى للوجوب والحرمة الا استحقاق
تاركه الاول وفاعل الثاني الذم نعم لو كان المراد من الحسن والقبح مجرد المدح والذم لا
الثواب والعقاب الاخرويين لم يكن بد من العنوان الثاني لانه لا يترتب على اثبات الاول
شيء مما هو عليه ولنا الاثبات ان مرادهم من الحسن والقبح ما عرفت وانه ليس العنوان عندهم
متعددا بل اكتفوا لاثبات ان العقل يدرك الحسن والقبح اولا امور الاول كلماتهم الواردة
في عنوان المسألة الثاني الادلة الواردة من الطرفين الثالث ثمرات المسألة اما الاول فنقل
اولا كلمات العامة ثم كلمات علمائنا رحمهم الله اما الاول فمنها ما عن صاحب المواقف من انه
فسر الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح العاجل والثواب الاجل واستحقاق الذم والعقاب كذلك
ومنها ما عن القوشجي في شرح التجريد من تفسيرهما ايضا بما عرفت ومنها ما عن الباغنوي من التفسير
بما عرفت ومنها ما عن الاسنوي في شرح المنهاج من تفسيرهما بالثواب والعقاب قال اعلم ان الحسن
والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وقد يراد صفة الكمال وصفة النقص ولا نزاع
انما النزاع بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهب المعتزلة الى انهما عقليان
بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما ولا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى لاعتقادهم وجوب
مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة انتهى وهو صريح فيما ذكرناه مما تقدم لكن
ان مراده ايضا ما ذكروه وترك المدح والذم للاتكال على وضوح المراد ومنها ما ذكر من ان

العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى وقال العضدي قبل العبارة المزبورة ولا
يعني ان العقل لا يحكم بشيء اصلا ومراده بذلك ان العقل يدرك سائر المطالب عدى المذكور
من استحالة اجتماع النقيضين ونحو ذلك وليس منعزلا عن رتبة الحكومة الا في حكم الله تعالى
واما كلمات علمائنا فمنها ما عن كوهر مراد للفاضل اللاهيجي من تفسير الحسن بالجزاء الخير والقبيح
بالجزاء الشر والقول بان الاول اذا اضيف الى الله تعالى يكون ثوابا والثاني اذا اضيف اليه
يكون عقابا ومنها ما في التهذيب والمنية من ان الحسن الذي لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق
الذم والقبيح ما كان على صفة يؤثر في استحقاق الذم مع تفسير الذم بانه قول او فعل
او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير ومثل في الثاني للاول بالشتم من
الرئيس لذي المروة وللثاني بالضرب منه له وللثالث بترك رد السلام وللرابع بترك القيام
له مع اهليته لذلك ولا ريب ان الضرب عقوبة فذكره في تعريف الحسن والقبح اشكالا من انه مع
ذكرهما في التفسير ومنها ما عن شرح العضدي كمال الدين الخونساري من نسبة ادراك
بالمعنى الذي ذكرناه الى المعتزلة وفي مورد اخر منه دعوى الاجماع من الامامية على ادراك
العقل الحسن والقبح بالمعنى الذي سمعته ومنها ما عن الكاظمي في شرح الزبدة من تفسيره الحسن و
القبح بما ذكرناه ومنها تقسيم غير واحد من اساطين العلماء منهم الشهيد والمحقق حكم العقل الى ما
يتوقف على خطاب شرعي وما لا يتوقف والتمثيل للثاني بالتحسين والتقبيح العقليين كوجوب
رد الوديعة وحرمة الظلم واما الثاني اي الادلة فادلة المثبتين منها انه لولاه لزم افحام
الانبياء عليهم السلام ومنها انه لولاه لزم عدم وجوب معرفة الله ولا ريب في انهما يثبتان الادراك
بالمعنى الذي ذكرناه لا بمجرد استحقاق المدح والذم لان مجرد استحقاقهما لا يلزم منه الوجوب
ولا يندفع محذور لزوم الافحام وادلة النفاة منها الاية الشريفة وما كنا معذبين حتى مرادهم
نبعث رسولا ولا ريب في صراحتها في ان المثبت لادراك العقل الحسن والقبح انما اثبتهما بمعنى
الثواب والعقاب مع انه لم يورد عليه احد من المثبتين بانه خارج عن محل النزاع بل اجابوا عنه

بان

بان العقل لا ينافي الاستحقاق وهذا الكلام ايضا فيه شهادة اخرى واما غير ذلك المسئلة
فمنها ما ذكره الحاجبي في مسئلة التنزل من ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا لما ثبت في تركه
على من لم يبلغه دعوة النبوة ولا يخفى عدم صحة التفريع المزبور الا على ما ذكرنا في معنى
الوجوب العقلي اذا عرفت ذلك فنقول صح لنا دعوى الاجماع المركب من كل من يدعي ادراك
العقل الحسن والقبح من الامامية والمعتزلة على انه يكفي في اثبات حكم الشرع وقد ادعاه الاغا جمال
الدين الخونساري ايضا على ما سمعت وكذا ادعاه الشيخ الطوسي ره بل يصح دعوى الاجماع البسيط
عليه ايضا وانما اهملنا الكلام في اثبات ان العقل هل يدرك كما عليه العدلية او لا يدرك كما عليه
الاشاعرة لوجهين احدهما عدم كون المسئلة من مسائل الاصول بل هو من مسائل الكلام
الثاني الوضوح والبداهة والضرورة قاضية بادراك العقل الحسن والقبح ان قلت كيف تدعي
الاجماع مع ان جماعة من العدلية وغيرهم سلموا ان العقل يدرك الحسن والقبح ومع ذلك
انكروا اثباته الحكم الشرعي قلت المخالفون في ذلك جماعة من المتأخرين مسبوقون بالاجماع
مركبا وبسيطا محصلا ومحكيا وانما نشا خلافهم في ذلك من توهم ظاهرة الفساد سنذكرها انا
اذكر التفصيل ومحصل مخالفتهم فيما قولك ما يصلح وجها للانكار الملازمة بعد تسليم ادراك العقل
احد امور الاول ما توهمه جماعة ان مراد العدلية من الحسن والقبح انما هو مجرد المدح والذم في
الثواب والعقاب اللذين هما لازما الوجوب الشرعي منهم الفاضل التوني في الوافية ومنهم الزركشي
ناسبا له الى القوم ومنهم السيد صدر الدين في شرح الوافية ومنهم السيد المرتضى ره على ما حكم من كلام
الفاضل التوني ومنهم صاحب التجريد على ما حكم ايضا قال في الوافية الحق ثبوت الحسن والقبح العقليين
في الجملة لقضاء الضرورة ولكن اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتأمل
والوجوب العقلي لا يستلزم فاعله المدح وتاركه الذم والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه
العقاب وكذلك الحرام فيهما ووجه النظر امور وذكر وجوها من الايات والاخبار والعقل
ثم ان قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل حكيم والحرام العقلي هو ما

هو ما يكون فاعله مذموما كذلك الحرام العقلي مثلاً لا بد ان يكون فاعله مكروها ممقوتا لله
وليس الحرام الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل مكروه عند الله وممقوت له تعالى مستحق لعقابه
ضرورة قلت الحرام الشرعي ما يجوز المكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق مع انه علم
انتفاؤه بسبب ما كان من اخباره بعد للشرايع بدا هذا استلزام المكروهية عند الله تعالى لامكان
عقابه محل نظر الى ان قال بعد قال السيد المرتضى ره في الذريعة واما احد المحظور فهو القبيح
الذي قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله وذهب الفاضل الزركشي في شرح جمع الجوامع
الى ان الحسن والقبح ذاتيان والوجوب والحرمة شرعيان وانه لا ملازمة بينهما فقال تنبيهان
الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام انما يقولون ان العقل يدرك
ان الله تعالى شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤديان
الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشارع وما كان قبيحا
منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما شرعي والاخر عقلي تابع له فبان انهم لا يقولون ان
يعني الثواب والعقاب وليس شرعي اصلا خلافا لما يوهمه ظاهر عبارة المصنف وعزو الثاني
ما اقتصر عليه المصنف من حكايته قولهم هو المشهور وتوسط قوم وقالوا قبحهما ثابت بالعقل والعقاب
ثابت بالشرع وهو الذي ذكره سعيد بن علي الزنجاني من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره
الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث النظر وايات القران المجيد لسلامته
من الوهن والنقض الى ان قال ره وليس الغرض من نقل هذا الكلام الاحتجاج به بل التنبيه على
الملازمة المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة من اهل البحث والنظر وقال اعلم ان المحقق الطوسي
ذكر في بعض تصانيفه ان القبح العقلي لا يثبت الحكم عندي فاعلم الى السفر قال بعض المتأخرين
من اصحابنا لا يتوهم ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يبطل القبح والحسن الذاتيين لانا نقول
هنا مسئلتان الاولى الحسن والقبح الذاتيان والاخرى الوجوب والحرمة الذاتيان والذي يلزم
من ذلك بطلان الثانية لا الاولى وبينهما بون بعيد لان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام

١٢ ربيع

الشرع
في الشريعة ونظره ليس بواجب ثم نقل عن السيد في الذريعة اثبات اباحة ما لم يرد ادعاء
بعد انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة الآجلة فهي العقاب وما لم يعلم انتفاؤه لكن لفقد
السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا ما علينا من المضار الآجلة
التي هي العقاب الذي يستحق بفعل القبيح العقلي فاذا فقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة
الآجلة ايضا انتهى ما اردنا نقله من كلامه ره وفي دلالة بعض ما اشتهر من العبائر على ما ادعاه
نظر الثاني ما يستفاد من كلام السيد صدر الدين ايضا في شرح الوافية من ان العقل يدرك
ان الشيء الخاص حسن عند الشارع المقدس فعله او تركه وكذا يدرك انه تعالى يريد من
العبد ان يفعل او يترك ويرضى بفعله ويعاقب على تركه لكن مع ذلك يقطع بانتفاء الثواب والعقاب
نظرا الى انهما فرع حصول الاطاعة والعصيان اللذان يتوقفان على حصول الخطاب اللفظي
قال في جملة كلام له انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان
نحكم عليه بان الشارع حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلي لما مر في المقدمة الاولى ولما فرضنا من عدم
بلوغه التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان ترتب على نفس فعل الشيء او تركه قرب
او بعد فلا يكون واجبا او حراما شرعيا انتهى الى ان قال احتج بالجملة وجود الاضافة التي يعبر
عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي من الشارع بان شيئا خاصا
يحسن فعله او تركه وكذا اذا دنى من المكلف ان يفعل او يترك ورضي من فعل وقت لا يحكم
شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم
صل وصم وكذا اخبار الشرع بان هذا الشيء واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما
فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها اثار
من الثواب والعقاب ثم نقول اذا ادعيت بقولك كلما حكم به العقل يحكم مطابق للواقع فقد حكم
الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم واذعن بان هذا الشيء بحيث لو نقل الى المكلف الامر به او النهي
عنه لكان مستحقا للثواب مع الامتثال والعقاب مع عدمه او اراد به ان الفعل او الترك مرضي

عنده او بعض نسله او اجزاء هل بينه الحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان
واتيتم المصلحة وهم ما رأوها بجميع ذلك لا يتغير وسلمه ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب
وان اريد انه طلبه فعلا او تركا كالجنب حصل التكليف وصرنا مكلفين وهو خلاف الغرض لان
المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي انتهى
كلامه ره الثالث ما يستفاد من كلام السيد المذكور ره في الشرح من ان اعتبار القطع
الحاصل من جهة العقل بالحكم الشرعي محل نظر لان العقد المعلوم اعتباره ما اذا حصل الظن
او القطع من جهة نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره قال في جملة كلام له لا ينفك
من حصل له الجزم بان شيئا خاصا من شأنه ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب
وانه مرضي ومراد للشارع وانه امر به ولكن منع من وصول امره الى المأمور مانع فلا شك انه
يجوز له ان يتعبد الله بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون
عقابه قبيحا فيجوز له الافتاء بان هذا الشيء واجب كما يجوز لنفسه العمل به بقصد انه
واجب فقد ثبت مطلوبنا الا انا نقول ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه
يجب فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول
المعصوم ع او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق
كان وفرع عليه حال الفتوى الا ترى انا لو رأينا المعصوم عليه السلم في المنام وقلنا بانه هو
للاحاديث الدالة على هذا فامرنا او نهانا عن شيء لم يصل الينا حكمه في اليقظة لكان جواز العمل
والافتاء به محل نظر وتأمل فلا يبعد ان نقول بترتب العقاب لو فعل او ترك بقصد التقرب
او الفتوى احدهما نعم يجوز بل يجب عقلا ان يترتب على الفعل اذا علم حسنه الشرعي
من هذه الجهة القريب غير يترتب عليه اذا علم قبحه كذلك التعبد ومنها ما يستفاد من السيد المرحوم
والاغا جمال الدين الخونساري من مجموع كلامهما وحاصله منع كون اوصاف نفس المأمور
به علة تامة للحكم بل الحكم الشرعي تابع لحسن جعله وهو قال السيد بعد ان حمل الاحكام

تابعة للمصالح وان في كل واقعة وصفا مقتضيا للحكم وان لله في كل واقعة حكما وصل الينا لبعض
ولم يصل البعض امر حصل من هذه المقدمات ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم خاص عند
العقل فقد حكم الشارع بمثل ذلك الحكم وكلما حكم الشارع عليه بحكم فله جهة مقتضية له
عند العقل بقي الكلام في ان ما ذكره بعضهم ان الجهات هل هي علل تامة للاحكام فنقول
لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة اخرى مقتضية
لحكم مخالف لحكمها الها وقد يصير بعض الازمنة او الامكنة او اختلاف الاشخاص او اختلاف
حال شخص واحد من اجزاء العلة التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان فعلا ذا
جهة في فعل حكم لحسنه لا يجب لنا ان نحكم بصدق حكمه بجواز فعله عن معارضة جهة اخرى
موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى وهكذا حكم عقله من خصوصية الازمنة والامكنة
وغيرها نعم لو احاط عقل بالعلة التامة فحكم باعتبارها بالحسن او القبح لقطعنا بصدقه فيه لانه
حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ولعل قليلا من الاحكام يكون كذلك اذ اكثرها مما
لا سبيل للعقل الى الاحاطة بجهاتها انتهى كلامه وهو يستفاد انه ربما يدرك العقل شيء
حسنا وليس علة تامة للحكم بالوجوب مثلا بل مع ذلك يمكنه حكم الشارع بالاباحة وقال الآغا
جمال الدين الخونساري بعد ما نقلنا عنه من دعوى الاجماع عن الامامية على درك العقل الحسن
والقبح بالمعنى الذي سمعته منا ان الحسن والقبح في بعض الاشياء مسلم لكن ان لا يكون في بعض الاشياء
جهة حسن ولا جهة قبح ومع ذلك امر الشارع به او نهى عنه ليعلم المطيع من العاصي ثم اجاب عنه بنفسه
بانه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المأمورات حسنه ومشاهدة معظم المنهيات وانها قبيحة
الظن القوي بان جميع ذلك كذلك ولا يتحقق شيء على خلاف ذلك بل ربما حصل من طريق السمع و
تتبع الاحاديث العلم القطعي بذلك اذ في كل موضع سئل عن الائمة ع السبب والعلة من حكم من
احكام امتثالها اجابوا بتقرير العلة وتحقق السبب ولم يجيبوا فقط بان الله امر بالاشياء و
ينهى بلا سبب يوجب ذلك وايضا قال الله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث لطف

ان المراد ما كان حسنا في الواقع لا بامر الشارع جعله لهم وكل ما كان حسنا بنفسه لا بامر الشارع
يحرم عليهم والقدر الطيب هو ما لا يكون فيه جهة قبح لا ما كان فيه جهة حسن ومع ذلك يندفع
احتمال ان ينهى الواجب تعالى عن شيء مع كونه في نفسه خاليا عن جهة القبح وهو ظاهر
لكن بقي احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن مع ان الشارع امرهم ولم يبطل بصريح
الاية لكنك بعد تاملك في سوق الاية اظنك حاكما ببطلان هذا الاحتمال انتهى فتلخص ان
المناقشة في الملازمة بعد تسليم مقالة العدلية لا يمكن الا للوجوه الاربعة المزبورة ويكفي
في ردها كلها اجمالا ما سمعته من الاجماع بقسميه بقي الكلام في الوجه الذي به انكر به الاخباريين
اعتبار العقل وقد حكينا عبارة جملة منهم كالاسترابادي وصاحب الحدائق والسيد نعمة
الله الجزائري في اول بحث حجية القطع مع الاشارة الى دفعه وانما لم نذكره هنا الا انكارهم
هنا مع تسليم ادراكات العقل وانما يشكل في خصوص ادراك الثواب والعقاب والحكم
الشرعي واما من لا يقول بادراكات العقول مط بل يشكل حتى في اعتبار حكمه بان الواحد نصف
الاثنين مثلا مع ورود الخبر على خلافه فالكلام معه بنحو اخر خارج عن مبحث الاصول وقد اشرنا
اليه في المبحث المزبور فراجع ثم ان الظ ممن جعل الحاكم العقل والشرع ان العقل كالشرع علة
تامة للحكم الشرعي وقد نسبه الحاجبي والعضدي الى المعتزلة فالا الحاكم عندنا الشرع وعند
المعتزلة العقل والشرع والذي يدل عليه عبارة التوني والزركشي المتقدم فتنبه خلافه
وان العقل مقتضي وكاشف عن ان حكم الشرع كذا فالحاكم في الحقيقة هو الشرع ثم لا باس بان
نعيد الكلام في المقام حتى ينكشف الغطاء عن وجه المرام فنقول ههنا نزاعان احدهما ما وقع بين
العدلية والاشاعرة من ان العقل هل يدرك الحسن والقبح او لا وهذه لم تكن المسئلة من مسائل
اصول الفقه بل من مسائل الكلام اهملنا الكلام في اثبات ان الحق مع العدلية او الاشاعرة
لكنا نذكر شيئا لا بد من ذكره وهو انه قد فسر بعضهم الحسن والقبح بمعنى المدح والذم كما هو
المعروف وفسره بعض بالثواب والعقاب كما سمعته من الاسنوي في شرح المنهاج وقد يفسر

بهما معا

بهما معا بل قد يراد منه العاجل والاجل كما في المواقف وشرح التجريد على ما سمعته عبارتهما
فقد يتخيل من ذلك الخلاف فيجعل النزاع لكن الحق ان مراد الكل واحد ولا اختلاف الا في اللفظ
والتعبير لان مراد من عبر بالمدح والذم ليس ما عدا الثواب والعقاب بل الاعم منهما ولذا عد
الضرب من اقسام الذم في المسيرة مع انه عين العقاب وكذا يشهد له اثبات الادراك بدعوى الضرورة
لان الضرورة غير خاصة بادراك بعض انواع العقوبة دون بعض كما هو ظ ولذا يشهد له
جمع بعضهم بين الامرين اي المدح والذم والثواب والعقاب كما لا يخفى وكذا مرادهم من عبر
بالثواب والعقاب دون المدح والذم ليس خصوص ما يكون من الله في الاخرة كيف ولا يستقيم
معه دعوى الضرورة جدا لان العقل لا يدرك سوى المجازاة ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا
واما ان العقاب يكون في الاخرة من الله كما هو المتبادر من ظ اللفظ عند العرف فلا ومن
هنا نعرف ان زيادة قيد العاجل والاجل لا وجه له ولذا قال الباعنوي في شرح مورد
عليه بما حاصله يرجع الى ما ذكرناه من منع استقلال العقل بادراك الثواب والعقاب في
الاجل وكلام من زادهما ليس ان العقل يدرك الثواب والعقاب مثلا بقيد كونهما في الاخرة
لما سمعته من عدم استقامة دعوى الضرورة بل مراده ايضا كغيره بمجرد المجازاة وذكر الاخرة
انما هو لبيان الواقع وناظرا الى انه ثبت في الخارج بالادلة الشرعية ان العقاب والثواب انما
يكونان في الاخرة فالاحسن ان يعبر بما عبر به في كوهر مراد من التفسير بجزاء الخير وجزاء الشر
وانهما اذا اضيفا الى الله تعالى يكونان ثوابا وعقابا وشانهما ما اشتهر بينهم فان من النوع
من مسئلة الملازمة والمراد منه ان العقل بعد ما ادرك ان الفعل حسن بمعنى ان فاعله
مستحق لجزاء الخير او قبيح بمعنى استحقاق فاعله الجزاء الشر فهل يكفي ذلك في اثبات الحكم
الشرعي ام لا نعم ويتوصل به اليه ولا وقد ادعينا الاجماع مركبا او بسيطا محققا ومنقولا
على ذلك لكن نقول هنا ان المراد من الحكم الشرعي الذي قلنا ان العقل دليل عليه غير الحكم المصطلح
الذي هو عبارة عن الخطاب الفعلي التنجيزي او الخطاب التعليقي المحتاج الى صدور انشاء وجعل

من الشرع المقدس فان العقل لاحظ له في اثبات الخطاب الشرعي مطلقا بوجه وقبل بيان ذلك نبين
ذلك الامر وهو انه قد ذكر الفاضل القمي ره في القوانين ان معنى كون ما يستقل به العقل و
ينفرد بادراكه دليل حكم الشرع انه كما يثبت عندنا معاشر الامامية تبعا لاكثر العقلاء ان
العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح
وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم لكن ما لم يظهر من الشارع خطاب فيه ويظهر عنده هذا
الحسن والقبح في الموارد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء
حسنا لا يرضى بتركه وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل
في بعضها فكما ان من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريد تركه
بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا ولازم ذلك
انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله تعالى وما صدر منه
ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها الى ان قال وما توهمه بعض المتاخرين تبعا لبعض
العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ايجاب الثواب والعقاب الذي هو
هو حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من
الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل الحسن
القبح خلافا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بانه يجب في ذلك ايضا وهذا
الكلام مناف لما ذكرناه سابقا من ان مراد القوم من تحسين العقل ليس الا كونه مدركا للحسن والقبح
بمعنى المدح والذم والثواب والعقاب الذي وقع الخلاف فيه بين الاشاعرة والمعتزلة وذكرنا
جملة من العبارات على طبقه مع انه لو كان المراد ان العقل كما يقطع بالمدح والذم كذلك يقطع
بان حكم الله كذا فلا معنى لجعل ما يستقل به العقل من الحسن والقبح دليلا لحكم الشرع بل العقل
كما يدرك الحسن والقبح فكذا يدرك الحكم الشرعي بل على هذا يكون العقل لسانا للشرع وحاكيا
عن قبله كما ان الرسول الظاهر يبين احكامه وعلى تقدير كون مراد الامامية من الحكم العقلي ما ذكره

من ان العقل

٩

من ان العقل كما يحكم بالبديهة بالحسن والقبح فكذا يحكم بالبديهة بالحكم الشرعي فلا يتصور النزاع
فيه الا ممن ينكر حجية القطع اذا كان حاصلا من العقل كما صدر عن جماعة من الاخبارية ومن
الفاضل السيد صدر الدين وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في اوائل بحث حجية المظنة
وكانه ره اخذ ذلك من كلام الفاضل اللاهيجي في كوهر مراد حيث انه بعد ما قسم الخطاب الى تشفيهي
لفظي كالخطابات الصادرة من الشارع ومعنوي كخطاب العقل وطلبه الفعل او الترك قال ان
العقل رسول في الباطن كما ان الرسول صلى الله عليه وآله عقل في الظاهر ويرد عليه ما اورد
عليه من انه على هذا لا معنى لجعل ما يستقل به العقل مما يتوصل به الى حكم الشرع فالحق موافقا
لكلام جماعة قد تقدم ذكرهم ان العقل لا يدرك الا نفس الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب
العقاب وانه مما يتوصل به الى الحكم الشرعي ببعض المعاني وتوضيح بعض بيان ذلك ان الحكم قد
يراد به الخطاب الفعلي التنجيزي الذي يشترط علم المكلف بصدوره الامر واليه ينظر تعريفهم الحكم
الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما عن الفخر الرازي وغيره او بانه طلب الشارع
من المكلف الفعل او الترك او التسوية بينهما كما عن بعض وقد يراد به الخطابات الشانية الصادرة
عن الشارع وان لم يتنجز على المكلف لعدم وصولها اليه بل هي مخزونة عند اهله وبالجملة الاحكام
الواقعية التي وقع النزاع بين المصوبة والمخطئة في وجودها وعدم وجودها وهذا القسم
يشترك مع القسم الاول في ان كلا منهما فعلية من حيث الجعل وان افترقا من جهة حصول التنجز
في احدهما دون الاخر وقد يراد من الحكم مجرد الرضا والسخط والقرب والبعد اللذين هما
روح الطلب ولبه وهذا شاني محض بالنسبة الى الجعل بمعنى انه ليس فيه جعل وانما فيه الارادة
والكراهة بحيث لو اراد الشارع الجعل في الواقع كان اللازم الجعل على طبق تلك الارادة او الكراهة
اذا عرفت ان للحكم اطلاقات فالكلام فيها يقع في مقامين الاول في انه هل لها حقيقة و
مصطلح عليه بين العلماء وانها مجاز الثاني في ان العقل هل يتوصل به الى اي منها اما المقام
الاول فليس المقام مقام بيانه وان كان الظاهر ان المعنى الاول هو المصطلح عليه بينهم واما المقام

الثاني فالحق ان العقل لا يتوصل به الى الحكم الشرعي بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بمجرده لان
الثابت من الادلة ليس الا ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل المدح والذم
وليس كون الفعل بهذه الحيثية مما يكون علة تامة لحكم الشارع بمعنى صدور الخطاب منه سواء
وصل الى المكلف او لم يصل كما هو ظاهر كما انا نرى بالوجدان ان عقل العبيد يحكم بان قتل
ولد مولاه مما يوجب اشد الذم والعقاب ومع ذلك يقطع بانه لم يصدر منه خطاب فانه تمنى
قتله ويؤيد ما ذكرناه ان احدا من المتكلمين لم يتمسك في اثبات وجوب التكليف بان الجهات
الثابتة في الافعال علة تامة للاحكام والتكاليف بل انما تمسكوا بقاعدة اللطف نعم لو ضم
الى حكم العقل بالتحسين والتقبيح مقدمة اخرى خارجية عقلية او نقلية مثل ما دل على ان لله
في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش بينها النبي او ما دل على ان التكليف لطف او ان ترك
ارادة الحسن قبيح كارادة القبيح فانه يظهر من ملاحظة ما دل على ثبوت التكليف حكم العقل بالتحسين و
التقبيح ان ما جعله الشارع موافق مع ما حكم به العقل للزوم القبيح عليه تعالى على تقدير خلافه لكن فهذا
لا يكون حكم العقل بمجرده بل هو مع ملاحظة ثبوت الحكم في الواقعة ومقصودهم اثبات ان العقل
بمجرده هل يكفي في اثبات حكم الشرع اولا كما يشهد به قول الحاجبي شكر المنعم ليس بواجب عقلا
فلا اثم على من لم يبلغه دعوة النبوة وقال السيد الشريف بقوله فلا اثم اشارة الى ثمرة المسألة
فان المقصود لو كان اثبات الحكم بالتحسين والتقبيح العقليين ولو بملاحظة المقدمات الدالة على
ثبوت التكاليف في الوقائع بواسطة الروايات الدالة على ذلك او غيره لكان الثمرة انما هي فيمن
بلغه دعوة النبوة لا من لم يبلغه دعوة النبوة وكذا يشهد بذلك تمسك الفاضل التوني في عدم
حجية العقل ببعض الاخبار الدالة على ان اهل الفترة يكلفون في القيمة ثانيا فانه ايضا ظاهر في ان
مراد من اثبت الحجية انما هو دلالة العقل بمجرده لا بضميمة مقدمة شرعية مثل ما دل على ان لكل
واقعة من الوقايع او غير ذلك وكذا يشهد له تمسك الفاضل المزبور بالادلة الدالة على تعذيب
الكفار وعدم تعذيب اهل الفترة منهم على حجية العقل في العقايد لا غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع في كلماتهم

واما الحكم

واما الحكم بالمعنى الاخير اعني مجرد الارادة والكراهة والرضا والسخط فالحق ان حكم العقل بالمعنى
المزبور كاشف عنه لان العقل كلما ادرك ان في شيء حسنا يستحق فاعله الثواب او قبحا يستحق
فاعله العقاب يدرك انه كذلك عند جميع الحكماء والعقلاء سيما خالقهم كما هو ظاهر والمفروض
انا جعلنا الحكم عبارة عن مجرد ارادة الشارع وكراهته اللتين هما من قبيل الاوصاف القائمة بالحاكم
لم يصدر منه انشاء وطلب والمنكر لهذا بعد الاكتفاء في تحقق الحكم بما سمعت مكابر ثم اثبات هذا
المقدار يكفي في الاحكام الشرعية لانه بمجرد العلم بان الشارع يريد ويكره يترتب جميع الاثار حتى الثواب
والعقاب ان قلت الثواب ما يكون بازاء الاطاعة والعصيان اللذين لا يتحققان الا بعد الامر
اللفظي والنهي كذلك قلت لا نمنع ذلك ونقول يكفي في ذلك الامر العقلي الذي سمي بالخطاب
المعنوي في لسان الفاضل اللاهيجي على ما سمعت بل قد عرفت هل الكلام الثواب بانه ايصال النفع
بقصد التعظيم والعقاب بما يقابله وهو كما ترى لم يؤخذ فيه خطاب فضلا عن كونه لفظيا و
ثانيا نقول بانه لا ريب في ان المخالف للعقل والموافق له يثاب ويعاقب وان لم يسم في الاصطلاح
ثوابا وعقابا ولا يترتب على التسمية شيء من الاحكام الشرعية ان تكن بعض من الاثار لا يترتب الا
بعد اثبات الخطاب والثواب والعقاب مثل ما ذكروه ان الكبيرة فاعلها يفسق في الرابعة وتحقق
الكبيرة لا يكون الا بالخطاب لانها ما اوعدها الله عليها النار قلت الكبيرة عندنا اعم مما يكون بخطاب
من الشارع او بدلالة العقل وانفراده على ان شيئا من المعاصي صحيح فلا مساواة ولذلك الذي صرح الشارع
بانه كبيرة فلا ثمرة ايضا ثم بملاحظة ما سمعت تعرف ان الاوصاف والجهات في الافعال علة
تامة للحكم الشرعي بالمعنى الذي سمعت وقد اشار الى ذلك الشيخ في مبحث النسخ من كتاب العدة حيث
قال ما حاصله ان ايجاب الشارع دال على الوجوب وكاشف عنه لا انه به يحصل الوجوب لانه لو كان
يلزم على الشارع جبر في جعل الاحكام لانه لو كانت الجهات علة تامة يلزم انه لا يجوز للشارع
خلافه وهذا جبر لانا نقول هذا ايراد اورده الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح على المعتزلة
القائلين به الا انه يرده ما ذكره العلامة في كتاب نهاية الاصول من ان انتفاء القبيح لصارف

لا ينافي الاختيار ثم ان بعض افاضل المتأخرين بعد ما ذكر ان نزاعهم في المقام يرجع الى مقامين
الاول وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهات الفعل فهل يكشف ذلك عن حكمه
الشرعي ويلزم ان يكون الشارع ايضا حكم على طبقه اولا وعدم الاستلزام اما بالحكم بالخلاف او في
عدم الحكم اصلا المقام الثاني انه هل يجوز لنا اذا ادرك الحكم الشرعي وجزم به من جهة يجوز لنا اتباعها
وهذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي بل قطع بالحكم في الجملة بان احتمل عنده
اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل قال اذا تقرر هذا فالحق عندي في المقام الاول ان لا
ملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه وانما الملازمة
بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه نعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف
فقد يقتضي حسن الفعل او قبحه حسن التكليف به او بتركه وقد لا يقتضي لمعارضته جهة اخرى في
نفس التكليف هذا اذا اريد بالملازمة الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر
فالظاهر ثبوتها لكن المستفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء
المبحث وربما يظهر من بعض المحققين موافقته لنا في المذهب واما في المقام الثاني فالحق ثبوت
الملازمة وعدم ما يدل على عدمها في الواقع انتهى وهذا كما ترى مناف لما سمعته من ان الجهات
علل تامة للافعال فيرد بما سمعت واما استدلال الفاضل به فيرد المزبور فامور الاول ما
ذكره من حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن تكليف المولى عبده بما لا يستحق فاعله علم
من حيث هو فاعل المدح في نظره لاختبار الامر العبد واظهار الحالة عنده ولو كان حسن التكليف
معقولا على حسن الفعل المحض ذلك قلت قد سبقه في التمسك بهذا الدليل القوشجي في شرح
التجريد بعد ذكر المص ان ترك الامر بما يريد كالنهي عما يريد قبيحا حيث انه اورد عليه بالامر الابتلائي
وذكره ايضا الفاضل جمال الدين الخونساري في حاشية العضدي على ما تقدم نقله سابقا وقد
وقع الاستدلال به لجواز الامر مع العلم بعدم الشرط من جماعة كثيرة وكذا وقع الاستدلال به لجواز
النسخ قبل حضور العمل لجماعة كثيرة فلا بد من تحقيق الحال في الامر الابتلائي حتى ينكشف الحال و

تندفع

وتندفع الاوهام فنقول اولا ان الامر الابتلائي الذي استدل به المستدل يريد به
الامر التوطيني كامر ابراهيم ع بذبح ولده ولا ريب انه صحة ذلك مشروطة بان يكون المأمور
جاهلا بالحال حتى يحتمل عنده كون الامر حقيقيا لتحقق المصلحة والاختبار والمفروض
في المقام ان المأمور فهم قبح الفعل وانه ليس فيه حسن مثلا بل جانب الفعل والترك متساويان
فمع ذلك لا معنى للامر التوطيني لا يقال يصح بالنسبة الى من لم يحكم عقله بانه لا حسن في الفعل فانه
لا يلزم ان يدرك كل عاقل الجهة في الفعل بل كثيرا منها لا يدركه الا الانبياء والاوصياء قلت
ليس المراد من العقول نعم يصح هنا مثل عقول الاوصياء والاذكياء بل ما يكون قدرا مشتركا
بين جميع اهل العقول نعم يصح هذا الايراد في عكس هذه القضية المطلوب اثباته هنا اي
كل ما حكم به الشرع حكم به العقل فانه يصح ان يقال ليس الامر كذلك فجواز الانفكاك كما في الاوامر
التوطينية كما اورده هناك جماعة واما فيما نقصد اثباته هنا من انه اذا قطع العقل بحسن فعل
او قبحه فهل حكم الشارع لا بد ان يكون على طبقه او يجوز ان لا يحكم او يحكم بخلافه فلا يحسن ايراد
الامر الابتلائي لما عرفت من عدم جواز الامر الابتلائي والفرض هذه فظهر ان ذكر الامر
الابتلائي في المقام ناش عن الخلط بين المقامين وثانيا ان الامر الابتلائي ليس مما يوجب احداث
حكم في المأمور به بل هو مما يورث به احداث موضوع المأمور به ويحصل ان اخرى بعد الامر
يحصل عنوان يصلح ان يكون مأمورا به وبيان ذلك انه يقال ان المصلحة قد يكون في نفس المأمور به
فقط لا في الامر من حيث انه امر فيأمر الشارع به من جهة ايصال المصلحة الكامنة في الشيء للعباد
كما في الصلوة والزكوة وغير ذلك من الاوامر الكثيرة الواردة في الشرع وقد يكون المصلحة
في نفس الامر ولا تكون في المأمور به مصلحة كما في الاوامر الواردة مورد التقية اذا لم يكن في
مورده مصلحة بل انما صدر الامر عن المعصوم ع لمجرد التقية والخوف عن الظلمة فانه قد لا يكون
ان لا مصلحة حينئذ الا في نفس الامر حيث ان في الامر تتأدى تلك المصلحة ولا يحدث به حكم في
الشيء بل هو باق على حكمه الثابت فيه قبل هذا الامر الصادر على وجه التقية وقد يكون فيهما على

سبيل الاجتماع بمعنى انه لا مصلحة في نفس الامر من حيث هو ولا في نفس المامور به بل المصلحة
فيهما معًا فعلى هذا يكون الامر محدثًا لعنوان المصلحة اي امر الامر لان يتحقق موضوع
الحسن والمصلحة حتى يكون للشيء مورد الامر فلا يتعقل ح ان يكون الامر محدثًا لنفس
الحكم ولو جرا وضح الامر في القسم انما محدث لموضوع يصلح الخطاب والحكم لا انه محدث للحكم
نفسه اذا عرفت ذلك فنقول لا ريب في انه اذا فرض ان قطع اليد او ذبح الولد من غير جهة
لا مصلحة فيه ولم يتعلق طلب واراده نفساني من المولى على حصوله من العبد في الخارج
لعدم مصلحة فيه من حيث هو قطع او ذبح اصلا مع ذلك صدر امر من المولى بايجاده
فالذي يصلح ان تكون مامورا به ويحتمل عند العبد مع علمه بما سمعت من عدم جهة مقتضية للامر
في القطع مثلا هو القطع بعنوان كونه للاظهار للاطاعة والعبادة او امر اخرى الذي يحتمل عنده
ان يكون المطلوب لاظهار الاطاعة الذي استقل العقل لحسنه ووجوبه كما استقل لحسن
الاحسان وقبح الكفر والطغيان والحاصل ان المفروض ان العبد قاطع بان لا مصلحة
في الذبح او القطع من حيث هو ذبح وقطع وكذا يقطع بانه لا مصلحة فيه بعد الامر من حيث كونه
موافقا للامر ومتعلقا لميله وارادته لان الفرض انه يعلم انه لم يتعلق به ميل وارادة
نفسانية فلم يبق الا احتمال كونه مامورًا بالعنوان المذبور ومرجعه الى ان المطلوب نفس
العنوان المذبور فانه ايضا فعل مثل سائر الافعال المطلوبة كاندفع الاستدلال لان
مبناه على ان القطع ما تعلق الامر به مع انه لا مصلحة فيه قبل الامر فانك عرفت ما لم يتعلق
به حكم بواسطة هذا الامر اصلا وكذا لم يتعلق به امر بعنوان كونه موافقا لامر المولى حتى
يكون القطع بعد الامر فاحسن فيكون حكمه الوجوب من جهة ذلك الامر لكونه ذا مصلحة
بعد تعلق الامر به من جهة ملاحظة كونه موافقا لامر المولى حتى يتم ان هذه المصلحة غير
معتبرة من جهة ان الكلام في المصالح التي يتفرع عليها الامر لا في المصالح المتفرعة على الامر بل
هو متعلق الامر والحكم كلاهما معًا الذي يعبر عنها باظهار الاطاعة والانقياد الثاني

ما اشار

ما اشار اليه ايضا من ان التكاليف التي يرد مورد التقية اذا لم يكن في نفس العمل تقية فان 12
امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار مما لا يكاد يعتريه شوب
الانكار وان منعنا وقوعه في حضرة النبي بل وفي حق النبي ص ايضا فان تلك التكاليف متصفة
بالحسن والرجحان لما فيه من صون المكلف والمكلف من مكائد الاعادي وشرورهم وان مجرد
ما كلف به عن الحسن الابتدائي خطرا بانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا واطاعة ولا يقدح
في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرعة عليها التكليف لا الجهة المتفرعة على التكليف والجواب
عنه بوجهين احدهما النقض وثانيهما الحل اما الاول فبان هذا الوهم لا يقتضي جواز انفكاك
العقل عن الشرع مطلقا بمعنى صحة ان يجعل الشارع المقدس كل حكم في كل مورد حتى الامر بما هو
قبيح والنهي عما هو حسن مع انه لا يلزم او لا يصل حسنه الى مرتبة الوجوب المستدل عليها
بجواز الامر بالاحسن فيه والنهي عما قبح او لا يصل حسنه الى مرتبة الوجوب او لا يصل قبحه الى
مرتبة التحريم بل لا يجوز المستدل النهي عما فيه الرجحان الاستحبابي والامر بما هو مرجوح على وجه
الكراهة بيان الملازمة ان كثيرا من موارد التقية التي ذكرها مما ورد فيه الامر على المحرم
بل هو كذلك دائما من جهة ملاحظة حرمة الحكم بغير ما انزل الله والتشريع واما الثاني فبان
التقية المذبور فيه وجهان احدهما ما هو الظاهر منها انه كذب يصدر عن الائمة عليهم السلام في بيان
الاحكام لمصلحة حفظ النفوس الثاني ما هو الظاهر منها مؤولة بمعنى ان مراده عليهم السلام في
امثال تلك المقامات التأويل والتورية فلا يكون كذبا فقوله ع ثمن الخمر حلال وواجب
لا بد من ان يريد به المعنى المأول ولو كان بعيدا في الغاية كان يريد الحلية عند توقف بقاء
النفس عليه او عند الاكراه والاضطرار وعلى كلا التقديرين لا يصح الاستدلال اما على الاول
فلانه لا حكم بالفرض بل الكلام كذب صدر منهم بعنوان المصلحة واما على الثاني فالحكم المنشئ
منهم عليهم السلام حكم واقعي على حسب سائر الاحكام الواقعية الصادرة عنهم عليهم السلام الثالث ما ذكره
ايضا من انه لا ريب في ان كثيرا من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظاهر

الاحتمال بحكم غير مطردة في جميع مواردها ومع ذلك فقد حافظ الشرع على عمومها
كليتها حذرا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب عن
الاختلاط حيث اثبتها الشرع بشرائطها المقررة على ذلك سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم
الاختلاط وبعدم التشكيك في المطلقة المدخول بها دبرا او مجردا عن الانزال والغائب
عنها زوجها فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم او الظن بعدم الحبل او عدم الاختلاط
لادى الى تفويت الحكمة وحصول الاختلاط في كثير من الموارد بالتلبيس او الالتباس
كذا الحال في تشريع الغسل للجمعة لرفع ارياح الاباط مع ثبوت استحبابه مع عدمها
كذا كراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش وفي الاودية لكونها مظنة المفاجئة
السيل الى غير ذلك فهذه الامور فعلا وتركا وان كان حسنها الابتدائي مقصورا
على الموارد التي تشتمل على الحكم وقضية ذلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن
لما كان في تعميم التكليف حكمة اكمال المحافظة على موارد الحكم حسن تعميم التكليف فحسن التكليف
في الموارد التي تجرد عن الحكمة بجزئيها من جهة التكليف والبحث حسن التكليف من جهة وملاذا
ثم ما ذكرناه من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا فلا اقل
من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اوردناه من نفي الملازمة اذ يجوز العقل ذلك
ينافي حكمه بالملازمة ويرد عليه ان اراد انه يجوز ان يكون بعض الاحكام كتشريع
العدة وامثاله من قبيل المذكور اي مما لوحظ في تشريعه على وجه الكلية حسن التكليف لا
حسن المكلف به فيرد عليه ان ذلك لا يحيف ببعض الامثلة الخاصة كما هو ظاهر كلامه
بل يجري في كل التكاليف الثانية لانه يرجع الى ما تمسك به اولا من الاوامر الابتلائية فان حاصل
الدليل ح يكون جواز كون الامر مسببا عن مصالح في نفس التكليف عقلا منها الابتلاء ومنها
اطراد الحكم فلا وجه للتكثير والجواب ح يكون ما تقدم هناك وان اراد دعوى الوقوع
وانا نرى ان العلة في بعض الموارد كغسل الجمعة ونحوه مما ذكر في كلامه قد تختلف في اكثر الموارد

مع كلية

مع كلية الحكم فيرد عليه ايضا وجهان الاول ان من لاحظ الاخبار الواردة في تعاليل الاحكام
الشرعية التي ذكر اكثرها في كتاب علل الشرائع يقطع بانه ليست بعلل حقيقية كيف ولعله
لا ينفعل انفكاكها عن المعلول ففرض كونها عللا في الحقيقة مع تجويز التخلف يوجب التخلف
بل لا يبعد من التزام دوران الحكم مدار العلة وجودا وعدما فلا بد من التصرف في ظواهر تلك
على المذهبين اما بالحمل على العلة الغالبة بمعنى انه ذكر العلة الموجودة في اكثر الموارد
وترك ذكر العلة في الافراد النادرة ولا يدل ذلك على انه لا علة توجب حمل الحكم في تلك
الافراد الاطراد الحكم فيها كحكمة كمال الحفظ او بالحمل على انها ليست الا مناسبات ذكرها المعصوم
تقريبا للاحكام الى الاذهان لحكمة يراها عليه في ذلك او بالحمل على بيان السبب في الحكمة في
بروز الحكم ونزوله الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم كشأن النزول المذكور في التفاسير
فان كثيرا من الايات قد نزلت في موارد خاصة مع ان تلك الموارد وخصوصياتها ليست بعلة
جزما الثاني انا لو سلمنا ان تلك علل حقيقية لكن لا يلزم المدعي ايضا من جهة انه يحتمل دعوى
كون ثبوت الحكم في حق جماعة موجبا لحسن الفعل في حق غيرهم بناء على ما هو المحقق في محله من
ان حسن الافعال وقبحها يلحقها بالوجوه والاعتبارات لانها لا تنحصر في الذاتية فلا يبعد
ان كون الفعل مأمورا به مثلا في حق غيره اذا لاحظه المكلف بالنسبة الى فعل نفسه فهو من
الاعتبارات اللاحقة لفعله لانه يكفي في الاعتبارات مجرد التعلقات بوجه من الوجوه قريبا
كان او بعيدا اذ لا حد لها محدودا واحتمال كون هذا الاعتبار من الاعتبارات الموجبة للحسن
يكفينا في مقام رد استدلاله وان استبعدنا ان يكون وجوب الفعل في حق الغير من الاعتبارات
الموجبة لحسن فعل الغير ليس بجليه وان شئت نمثل لك مثالا عرفيا تقريبا للدعوى الى الذهن
ودفعا للاستبعاد وهو انه ربما نرى ان الخروج من البلد لا حسن له فيه اصلا من حيث هو ولكن
اذا خرج احد من عظماء البلد منه الى قرية او الى مكان اخر فنرى الخروج مصاحبا له حسنا
قلت نعم ولكن ما ذكرنا انما يجيء اذا امر جماعة او لا من جهة كون الفعل في نفسه ذا مصلحة

بالنسبة اليهم ثم امر الاخرون من جهة لحوق الاعتبار المزبور بفعلهم واما اذا امروا بامر وجاء
فلا يستقل ذلك وفيما ذكرنا من مثال غسل الجمعة وتشريع العدة وغيرهما الا من احد ذلك
او لا لم يثبت صحة الامر في الامثلة المزبورة ويكفينا احتمال التعدد في دفع دليلك
وثانيا يمكن دعوى كون وجود العلة التامة للحكم بالنسبة الى جماعة من الاعتبارات المحسنة
اللاحقة لفعل الاخرين هذا كله مضافا الى ان غاية ما يستنبط من الاخبار المعللة
المزبورة الظهور والمسئلة مما يطلب فيها العلم ولا يكتفى بالظهور والى ان الكلام في
بيان ان ما يستقل به العقل ويحكم فيه بالحسن والقبح هل يجوز انفكاك الحكم الشرعي عنه
ومخالفته له او لا فالامثلة المزبورة خارجة عن المدعى نعم لو تم فانما يثبت نفي الملازمة
الواقعية بين الاحكام الشرعية والتحسين والتقبيح العقليين وبوجه اخر كلامنا الان
في اثبات انه هل كلما حكم به العقل حكم به الشرع او لا لا في ان هل كلما حكم به الشرع حكم
به العقل او لا وما ذكره انما ينفع في نفي الثاني دون الاول الرابع ما ذكره من ان الاخبار
الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة والمشقة عنهم كقوله لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان وجود المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الالتزام
وان لم يقدح في حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك الا التحسين الابتلائي ولا يكون في الفعل
حسن بحيث يترجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا
عقليا لكن لا يحسن الالزام به مع المشقة لما فيه من التضييق على المكلف مع قضاء الحكمة بعدم
ذلك قلت ويمكن نقض ما ذكره بوجهين الاول ان يقال ان الشارع قد من علينا برفع التكليف عنا
في موارد بوجوب التكليف فيها الضيق والمشقة فان كان في تلك الموارد ما يقتضي التكليف
من الحسن والقبح فيجب الامتنان ويثبت المدعى من انفكاك الحسن والقبح عن الامر والنهي فتجسس جم
وان لم يكن في تلك الموارد حسنا يقتضي التكليف فيقبح الامتنان لانه لا يجوز على الشارع
المقدس جعل الحكم والحال هذه لا من باب انه جور كما يتوهم بل من باب انه لا يصدر منه القبيح

وانتفاء

14 وانتفاء القبح عند الصادق لا ينافي كونه مختارا كما ذكره العلامة في كتاب نهاية الاصول
ووجه القبح على هذا التقدير ظاهر لا يحتاج الى البيان والجواب بناء على هذا التقرير وجوه
الاول ما تقدم غير مرة من ان محل الكلام في ان ما يستقل به العقل هل يجوز تخلف الحكم
الشرعي عنه او لا فلا بد لمثبت التخلف ان يجيء بمثال يكون من الواجبات العقلية وما قطع
العقل بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم ومع ذلك رفع الشرع عنه الذم والعقاب
للمشقة ونحوها واني لم يمثل ذلك المثال بل لا يجتمع قطع العقل بان تارك الفعل يستحق
الذم مع فرض تجويز الشارع له الثاني ان هذا كما يرد على من يدعي كون الاحكام تابعا للمصالح
المأمور به كذا يرد على من يدعي كونها تابعة لمصالح نفس التكليف كما هو مذهب المستدل
فالايراد مشترك الورود لا يمكن ذلك النقض على احد المذهبين دون الاخر بيان ذلك
انه اذا قلنا بكون صحة التكاليف تامة في موارد المشقة نحكي حسن يقتضي التكليف او لا
حسن يقتضيه فان كان حسن فلا بد من التكليف والا فيبطل الملازمة ويلزم تفويت الحسن على
المكلف وان لا حسن فيبطل الامتنان الثالث ان الظاهر من ملاحظة ادلة نفي العسر والحرج
في الشرع ان المشقة من الاعتبارات اللاحقة لنفس المأمور به لا من الاعتبارات اللاحقة
لنفس التكليف فلا يلزم مدعاه لانه اذا جعلنا المشقة من اوصاف المأمور به فنمنع كونه الحسن
الثابت فيه مما يوجب الالزام حتى يلزم التخلف وانما يتم مقصوده لو كان نفس الالزام مشقة
من دون كون نفس الفعل مشقة ولم يثبت ما يكون من هذا الباب حتى يرد نقضا علينا التقرير
الثاني ان يقال ان الشارع المقدس قد اخبرنا في رواية السواك المتقدمة وفي قوله صلى الله عليه
وآله لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل بانه انما رفع التكليف في الثاني
المزبورين لاجل كون الزامه وايجابه مشقة والجواب ان هذا الكلام الا عند وجود المقتضي للالزام
والالزام من قوله عدم صحة استناد انتفاء الحكم الى وجود المانع الا عند وجود المقتضي وكما
مع عدمه فلا بد من اسناد العدم الى عدمه سواء وجد المانع ايضا او لم يوجد اما ترى انه لو كل

الفقير الفاقد للمال عن وجه عدم خروجه الى التجارة فاجاب بانه منتفى عنه بوجوه الشتاء ونحو ذلك فيقبح ويضحك من كلامه فيستفاد من الخبر بن المزبورين ان السواك وتاخير صلوة العشاء الى ثلث الليل مما وجد فيهما مصلحة على الايجاب على الالزام ومقتضيها من الحسن الا انه منعه من ذلك كون ايجابه موجبا للمشقة دون طلبه من دون الايجاب وبعد التقرير يظهر انه لا يرد شيء من الايرادات الثلثة المتقدمة اما الاول فلان المفروض انه قد استفيد من كلام الشارع المقدس وجود الحسن الملزم في مثل السواك وانما التخلف من جهة مانع في الالزام لا من جهة مانع في نفس المكلف به واما الثاني فلان الاستدلال هنا ليس من جهة الامتنان حتى يقال انه مشترك الورود على المذهبين واما الثالث فلانه جعل المانع في الروايتين كون الالزام مشقة لا كون نفس الفعل مما فيه المشقة حتى يجعل من الاعتبارات اللاحقة لنفس المكلف به لكن يرد على هذا التقرير وجوه ثلثة الاول انه مسلما هذه مما يطلب فيها القطع اذ لا يجوز الاكتفاء في رفع اليد عن قاطع العقول بمجرد هذه الاخبار التي يجري فيها الكلام من حيث السند والدلالة وغيرهما الثاني انه يمكن دعوى ظهور الروايتين المزبورتين كغيرهما من الادلة الدالة على انتفاء الحرج والعسر انه صلى الله عليه وآله مبعوث على الحنيفية السمحة السهلة في ان مراد الشارع جعل المشقة الموجودة في نفس الفعل مانعا عن الالزام وان كان ظاهر التعبير بلفظ اشق ما ذكرنا الثالث انه يحتمل ان يكون مراد النبي صلى الله عليه وآله انه لولا ان اشق لامرتهم من عندي من باب مبادي المصالح والتاديب كما يامر الوالد ولده بجملة من الامور المباحة او المستحبة مراعاة لمصلحة الولد وتلطفا له لا انه لولا ان اشق لامرتهم من باب التبليغ كما في غيره من اوامر الصلوة والزكوة فاذا كان احتمال ذلك كافيا على المدعى لانه يكون امر النبي صلى الله عليه وآله والزامه من الاعتبارات المحسنة لنفس الفعل فيلحقه امر الشارع المقدس بالاخذ بما اتيه الرسول والانتهاء عما نهاه كما ان النذر وامر الوالد بالمباحات والمستحبات من الاعتبارات المحسنة الموجبة للحوق الوجوب من الله جل شانه العزيز

وهذا المعنى

وهذا المعنى لا يبعد القول بصحته تمسكا باخبار واردة دالة على ان النبي صلى الله عليه وآله جعل الاحكام مثل الروايات الواردة في اجر في الرباعية وغيرها ولعل مثل ذلك مراد من قال بالتفويض بقي في المقام شيء لا بد ان ينبه عليه وهو انه قد تقدم انه لا وجه لصحة امتنان الشارع على كلا المذهبين فيما العقل عما وقع منه ويمكن تصحيح ذلك بان يقال ان الشارع مقصوده من التكاليف السمعية غالبا اللطف فانها زاجرة عن القبائح العقلية وقد اشار الى ذلك المحقق الطوسي ره في تجريده حيث قال حسن التكليف لكونه منفعة ووجب لكونه زاجرا عن القبائح والشيخ الطوسي في عدته حيث حصر الوجه في التكاليف السمعية في احد الامرين اما كونها لطف في الواجبات العقلية كما اشار اليه عز شانه في قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر او نفس الافعال المشتملة على المصالح الكامنة فيها اذا عرفت ذلك فنقول يمكن ان يكون بعض الاشياء اذا لوحظت في حد ذاتها موجبا للزجر عن القبائح كصوم الدهر مثلا لكنه اذا حصل امر من الشارع المقدس على وجه الايجاب بتضييق الامر على المكلفين وبعقوبتهما في العصيان فيكون الالزام حينئذ موجبا لخلاف اللطف لكونه مبعدا عن الطاعة بالنسبة الى اكثر المكلفين فاذا كان كذلك يصح للشارع ان لا يأمر ويخفي عن المكلف حسن الفعل على وجه الامتنان لان الاختفاء عين مصلحة المكلف من جهة ان ظهور الحسن له معرض لوقوع العصيان غالبا بخلاف الخفاء فانه مع الخفاء لا يلزم من تركه قبح عليه بالمرة اقول ويمكن الايراد على هذا الوجه بان الامتنان ح كاشف عن وجود مقتضى للتكليف في المقام فيكون نحوا من الاظهار كما ان امره نفسه ايضا نحو من الاظهار ومثله فلو كان مقتضى المصلحة الاخفاء المصرف دون امتنان ويمكن ان يصحح ذلك بامكان فرض وجود المصلحة في التكليف في الفعل كان يفرض ان نفس الفعل زاجر عن القبائح ولطف بالنسبة الى التكاليف العقلية لكن نفرض ان نفي الشارع التكليف على وجه الامتنان احسن فالشارع يختار نفي التكليف ويمن على المكلف برفعه وهذا الوجه يتجه بناء على مذهب من يرى بتبعية صحة التكاليف لجهات نفس التكاليف ولا يقولون باختيار

الامر في جهات نفس المكلف به ان قلت لا يصح هذا وجها لصحة الامتنان لانه اذا فرض كون
ترك المكلف احسن فوجب نفيه لله تعالى فعاد المحذور من عدم صحة الامتنان قلنا قد فرضنا
انه انما يصح ترك التكليف عنه نفيه على الوجه الخاص لا مطلقا غاية الامر لزوم وجوب الامتنان
في الصورة المزبورة فلا ايراد لانه يندفع الايراد بمجرد دفع قبحه مضافا الى ان وجوب
تركه على الشارع انما هو بعد ملاحظة المقدمة القائلة بان الشارع يجب عليه اختيار الارجح عند
دوران الامر بينه وبين الراجح فلا ينافي صحة الامتنان وانما ينافي صحة الامتنان لو كان
نفس نفي التكليف على وجه لا يجوز خلافه عليه لقبح في التكليف وبالجملة فرق بين كون
متعلق حكم الشارع مما فيه جهة ملزمة بحيث لا يجوز على الشارع خلافه لكونه قبيحا وكون متعلقه
مما يوجب في نفسه الرجحان لا المتعين والالزام وان كان هذا الرجحان مما يجب على الشارع — اختيار رجح
المقدس بملاحظة المقدمة القائلة بانه يجب على الشارع المقدس اختيار الارجح والاصلح
ونظير هذا الايراد في القسمة ما اورد على القول بانه يكفي في الوجود مجرد الرجحان
ولا يحتاج الى الموجدية انه اذا كفى الرجحان في الوجود فلزم كون مجرد الرجحان معينا
وملزما فيخرج عن كونه مرجحا وهذا خلف فان كونه معينا انما لزم بعد ملاحظة المقدمة
القائلة بان الرجحان يكفي في الوجود فلا يلزم خلف وبمثل ما ذكر يوجه لو سئل عن وجه
صحة التفضيل من الله على العباد بالعفو عن العقوبة مع الاستحقاق فانه يمكن ان يكون — العصام م
العفو في بعض الموارد اصلح من العقوبة ولو مع الاستحقاق الموجب لعدم العفو عليه
اما بناء على القول بان الاحكام تابعة لمصالح في نفس التكليف لمكلف به فيمكن توجيه
صحة الامتنان بان يقال انه قد يكون مصلحة من اللطف وغيره يجوز للشارع المقدس ان ينفي
التكليف وموارد المشقة تسهيلا للامر على المكلف مع تدارك المصلحة الفائتة بغيره من
الامور التي منها المرض والمصائب ومنها ما يحصل في نفس المكلف من شكر الله تعالى من جهة
تحصيله الامر عليه بتسهيل الامر برفع تكليف الوضوء مثلا عند البرد الشديد وتكليف

الصوم

١٧ الصوم عند السفر وغير ذلك من موارد المشقة ان قلت هذا الاحتمال يوجب رفع حجية العقل
المستقل قلت كلا فان العقل اذا قطع بتنجز التكليف وبموجب المدح والذم لا يبقى عنده
هذه الاحتمالات ان قلت اذا كان رفع التكليف اصلح فوجب فلا امتنان قلت
الجواب ما تقدم مثلا بعيد وهذا الوجه يتضح غاية الاتضاح اذا جعلنا مصالح التكاليف
الزجر عن القبائح فان الزجر يمكن حصوله بالامراض ونحوها من المصائب الخامس ما ذكره
من ان الصبي المراهق اذا كان كامل العقل الطف الذهن يثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره
من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب لا لخرم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بها
من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية من التشويش وعدم الانضباط المؤدي الى عليه
انه يحتمل كون وصف من الاعتبارات الراجعة الى المكلف به كوصف الطهارة والحيض في
الصلوة هذا في غير مستقلات واما في مستقلات العقل كقبح الظلم ورد الوديعة ونحوها
فالجواب بالالتزام بان حال الصبي اذا ميز كالبالغ في لحوق الاحكام الا انه رفع الشارع عنه
العقوبة وبالجملة الاستحقاق موجود وفعلية العقاب في حقه مفقود ويكفي في العقوبة
اثبات الاستحقاق لما تقدم من ان حكم العقل لا يكشف عن ازيد من ذلك وبالجملة ثمامنا
كما سابقا ان حكم العقل انما يكشف عن شيء من شانه ان يحكم به الشارع اذا اراد الجعل ولا يدل على
ازيد من ذلك وعلى هذا المقدار في حق الصبي ايضا اذا كان ذهينا لطيف القريحة وان عفى
الشارع المقدس عن العقاب لبعض المصالح ولا يدل حديث رفع القلم عن الثلثة على ان التكليف في
حق الصبي مجعول ثم نعم رفع الشارع بل المراد منه نفي التكليف ودفعه وانما عبر بالرفع استعجالا لي
ما ذكرنا في قضية الشانية السادس ما ذكره من ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال
مشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو تجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة في
والحج والزكاة كونها فان وقوعها موصوفة بالوجوب والرجحان مشروطة بنية القربة حتى
انه لو وقعت بدونها لم يتصف به مع ان تلك الافعال بحسب الواقع لا يخ اما ان يكون واجبا

واجبا عقلية مط او شرط الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المقصود
اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشرع بعدم وجوبه
اما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن
الفعل والجواب عنه وجوه الاول ان الكلام في المستقلات العقلية مثل حسن الاحسان
وقبح الظلم والعدوان فلا بد ان يكون ثمة النقض لما ادعيناه من القاعدة وهو ان
كلما حكم به العقل حكم به الشرع من قبيل المذكور لا مثل الصلوة والزكوة نعم يصح النقض بما
سمعت للخصم يدعي ان كلما حكم به الشرع فهو بحيث لو اطلع العقل لحكم بمثل ما حكم الشرع الثاني
انه يمكن دعوى ان الصلوة ونحوها من الواجبات التعبدية واجبات عقلية مط من غير اشتراطه
بامر الشرع ولا يلزم محذور الانفكاك لانه انما يلزم اذا ادعينا ان مجرد الهوى والانتصاب
والجلوس مع الاتيان بوظائف كل واحد من الواجبات العقلية بل انما ندعي ان هذا
الفعل الخاص اذا وقع مصداقا لعنوان هو الوجه في الامر بها كان من الواجبات العقلية
بيان ذلك ان ذات الفعل الواقع من المكلف في الخارج يصلح ان يكون مصداقا لعناوين غير
متناهية كامرار اليد على رأس اليتيم مثلا فانه يصلح ان يكون مصداقا للتلطف ويصلح
ان يكون مصداقا لازالة الغبش لليد ويصلح ان يكون مصداقا لغيرهما من العناوين لكن
يشترط في صدق كل عنوان قصد ذلك العنوان ولو وقع من غير قصد لا يمكن ادخاله في شيء من
العناوين حتى يلحقه حكمه وكذا لو قصد عنوانا لا يلحقه حكم العنوان الآخر اذا عرفت ذلك فنقول
ان الصلوة الواقعة في الخارج من المكلف ليس كونها حسنا عقلا من جهة اشتمالها على الهوي الى
الركوع والسجود فقط ولا من جهة كونها موجبة لهضم الطعام ولا غير ذلك بل لوجه خاص و
من جهة عنوان خاص يعلمه الله ولا نعلمه لكن لو فرض علمنا به تفصيلا ولو من غير جهة الشرع
واوقعناها في الخارج بقصد ذلك الوجه الخاص يترتب عليه الاثر كغيره من الواجبات العقلية
التي لم يرد فيها شرع بالخصوص واما مع عدم العلم التفصيلي كما هو الحال بالنسبة فلا بد من قصد

ذلك الوجه

١٧

قصد ذلك الوجه الخاص على وجه الاجمال ليتحقق القصد الى الواجب العقلي والقصد الاجمالي يكون
بنية القربة وبان ينوي انه آت بالصلوة لوجوبها اي للعنوان الذي اوجب الشارع الصلوة
لذلك العنوان والى هذا ينظر كلام المتكلمين القائلين بانه لا بد من قصد الوجوب او
قصد وجه الوجوب من الشكر او اللطف الثالث انا نسلم ان الصلوة من حيث هي لم يتعلق
بها حسن ولا يلزم من الامر بها انفكاك الحكم العقلي عن الحكم الشرعي بيان ذلك ان بعض الاشياء
لا يكون فيه حسن في حد ذاته لكن يكون الانقياد به اي اتيانه على وجه الاطاعة والانقياد حسن
في نظر الشارع ويكون مقصودا له كغيره مما يستقل العقل بحسنه فيامر به لان يؤتى به على وجه
الانقياد بهذا الامر ولا يدل على كونه مقصودا في حد ذاته بل الامر انما جاء لان يتحقق به جزء
من مقصود الامر وهو اتيان الفعل على الوجه المذكور وبالجملة ما هو المقصود للمولى لا بد
في حسنه وما وقع متعلقا للطلب في الظ ليس مقصودا والمدار في اثبات الملازمة وانكارها
على ملاحظة المقصود الواقعي لا ملاحظة اللفظ وهذا ظ نعم ربما يتخيل هنا البحث وهو انه
ما الوجه في التفكيك بين المطلوب المقصود ولماذا يطلب الشارع في الظ ما ليس مطلوبا في
الواقع فلنذكر الوجه في ذلك ان الطلب الحقيقي لا يمكن ان يقع على ما هو المقصود في الواقع
كما فيما نحن فيه فان المفروض ان المط اتيان الفعل على وجه الانقياد وانما يتحقق هذا الوجه
والاعتبار بواسطة الامر فهو متأخر عنه ومتفرع عليه فلا يمكن الامر بالفعل على وجه الانقياد نفسه
ولمثل ذلك قلنا في مبحث مقدمة الواجب وغيره انه لو فرض ان الشارع المقدس او المولى العرفي
امر باكرام زيد ويحصل هذا الاكرام من العبد من غير شعور والتفات كما اذا نام فصار ولدا وهو
لا يدري انه ابن زيد حتى يحصل بذلك اكرامه يكفي هذا في حصول الامتثال المحصل للاجزاء
المسقط للقضاء وقد اورد على هذا بانه لا يعقل كون الفعل الصادر من غير ارادة من
العبد واختيار متعلقا للطلب وموجبا لحصول الاطاعة بناء على ما ذهب اليه العدلية
واجبنا بانه صحيح لانا لا ندعي كونه موجبا للاطاعة من جهة كونه متعلق الطلب بل ندعي ذلك

من جهة انه اتيان بما هو مقصود الامر في الواقع فانه انما مقصود عند الامر اكرام زيد مطلقا وطلبه
الطلب لا يصلح لان يشمل كل فرد حتى غير المقدور والصادر عن غير اختيار وارادة وعدم
صلوح الطلب للشمول مقصور عن الريان في جميع الافراد لا يلازم مقصود المقصود ايض
كما هو ظ وبالجملة لا ملازمة بين
المطلوب والمقصود فربما يكون الشيء مطلوبا في الظ وليس مقصودا واقعا بل المقصود اخص منه
كما في نحن فيه فان المقصود في العبادات هو المقيد بالانقياد والاطاعة لا الكلي وقد يكون المط
اخص والمقصود اعم كما في مثال اكرم زيدا على حسب ما سمعت تفصيله هنا محصل الكلام ومحض
المرام في هذا المقام انه لا ريب في كون الصفات الواقعية التي يدركها العقل وقد لا
يدركها علة تامة للاحكام الشرعية فكلما حكم عقلنا فيه بالحسن كما في رد الوديعة يجب الاتيان
به وكلما حكم فيه بالقبح كما في الظلم وما يشبهه يجب الانتهاء عنه ومثله الاستحباب والكراهة
وكذا الاباحة فكل ما فرضنا ادراك العقل فيه عدم صفة محسنة ولا مقبحة لا يجوز للحكيم ان
يامر به امرا حقيقيا كما يامر بالحسن نعم لو كان الشيء غير حسن في حد ذاته لكن اذا وقع على وجه
الاطاعة والانقياد يكون حسنا فللشارع الامر به ولا يتوهم ان كل شيء اذا وقع مامورا به و
اتى به على وجه القربة يكون حسنا نظرا الى ان الاطاعة والامتثال حسن في حد ذاته مع قطع
النظر عن حسن المامور به في حد ذاته وهو لظهور ان الاطاعة حسن من جهة كونه اتيانا بالمط
المولى ومحبوبه لا من جهة انه اتيان لما امر به المولى من حيث انه امر به المولى وان لم يكن محبوبا له
نعم ظ الامر يكفي في اثبات ان متعلقه محبوب له فيلزم على المامور الاتيان بكل ما تعلق به
الامر ولا يجوز له الترك ولو كان في الواقع غير مطلوب له فيترتب على تركه العصيان من باب
التجري كما يترتب على فعله الثواب من باب الانقياد وبالجملة اذا فرض كون الشيء حسنا في حد
ذاته يجب الامر به وكذا اذا كان له حسن اذا امر به ويجب ان يكون الانقياد به حسنا ومن هذا
القبيل العبادات كالصلوة والحج والزكوة وغيرها من العبادات التعبدية فحسنها من جهة
الامر

18 الامر بها حسن الامر كما توهم بل نفس ما ذكر ونحوها حسن لكنه يشترط تعلق الامر حتى يقع على وجه
الاطاعة والانقياد واما اذا لم يكن في الشيء حسن فلا يصح تعلق الامر به حقيقة لانه لا يصلح
لان يكون مطلوبا ومرادا للامر والطلب لان الطلب لا ينفك عن الارادة اذ هو عينها
فاذا علم المامور بالحال فله الترك وله الاتيان كسائر المباحات ولا يترتب على الفعل والترك
شيء من الاطاعة والعصيان واما مع الجهل بالحال فلما كان الامر ظاهرا في انه حقيقي وان
متعلقه محبوب للامر ومطلوب له لا امرا صوريا لكونه خلاف الغالب الظ فيترتب على الفعل
والترك الثواب والعقاب من حيث التجري والانقياد ومن هنا ظهر ما في الايراد على ما ادعيناه من
الملازمة بالاوامر الابتلائية كما حكي عن القوشجي في شرح التجريد وغيره فانه اما ان لا
يكون المامور به حسنا بل احسن الامر كما ذكرناه من القسم الثاني او من باب مجرد الامر
الصوري الذي لا يترتب على فعله وتركه الثواب والعقاب اذا علم المامور بالحال وان كان
يترتب مع الجهل من باب التجري والانقياد هذا بناء على ما نذهب اليه من ان الطلب يستلزم للارادة
واما بناء على ما يذهب اليه الاشاعرة من ان الطلب غير الارادة والكراهة نظرا الى ان ارادة الله
لا ينفك عن وقوع الفعل في الخارج كما ان عدمه لا ينفك عن العدم لما ورد في الرواية من
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن واختاره بعض المتاخرين منا ايض فلا ريب في صحة تعلق
الامر بكل شيء الا انه لما علم من يرى صحة المذهب المذكور ان يلتزم بان ما ذكر لا ينافي المدح
والذم والثواب والعقاب وقد التزم بذلك الاشاعرة ايض وهو التزام حسن بناء على
مذهبهم وبالجملة الامر بشيء يكون خاليا عن الحسن والقبح مجرد امر صوري لا يترتب على اطاعته
وعصيانه شيء من الثواب والعقاب على العالم بالحال والامر الصوري لا يحدث حكما شرعيا
فلا يلزم جواز انفكاك العقل والشرع نعم لو قيل بان الامر الصوري ايض حكم حقيقة
يصح ان يقال ان الحكم العقلي ينفك عن الحكم الشرعي في الجملة ولكنه كما ترى واما ما ذكره صاحب
الفصول من اثبات الملازمة الظاهرية بعد انكار الملازمة الواقعية على ما سمعت في عبارته

وهو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية على المعالم

السابق فيرد عليه ايضا انه لا وجه له ولا دليل يثبت الملازمة في الظاهر بمعنى وجوب اتباع المكلف
احكام العقلية من الالتزام بما يدرك فيه الحسن والانتهاء عما يدرك فيه القبح الى غير ذلك
لان الدليل على هذه الملازمة الظاهرية ان كان ظواهر الايات نحو الاخبار من قوله تعالى
يامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحرم عليهم الخبائث ويحل لهم الطيبات ونحو ذلك فمع
الاغماض عما يرد على دلالتها يرد انها دالة على اثبات الملازمة الواقعية نحو وجوب الاخذ
بمقتضى الاوصاف في الظاهر مستند الى ثبوت الاحكام في الواقع ولا دلالة فيها على خصوص
الحكم الظاهري وكون الدليل من الظواهر لا ينافي كون الحكم الثابت به واقعيا كما لا يخفى
وان كان مدركها ثبوت الملازمة الظاهرية مع الالتزام بعدمه في الواقع ملاحظة
قاعدة اصالة عدم المانع مع فرض كون الحسن مقتضيا للامر والقبح للنهي فيرد عليه
ان الاوصاف ان قلنا بانه علة تامة للحكم الشرعي كما سمعت فلا احتياج الى ضم الاصالة
المزبورة ولا يكون الحكم ظاهريا بل هو واقعي وان لم نقل به فكون الحسن وغيره من الاوصاف
مقتضيا للامر على وجه لا يتوقف تاثيره الا على انتفاء المانع محل كلام اذ كما يحتمل ذلك
يحتمل ان يكون الحسن جزء المقتضي ويتوقف تاثيره على شرط مفقود والقول بانا نجد من
انفسنا ان الحسن يؤثر في اثبات الحكم ولو فرضنا كل وصف غيره معدوما غير مسموع
مع عدم تسليمنا ان الاوصاف مقتضيات بالنسبة الى الاحكام لا يتوقف تاثيرها الا على انتفاء
المانع الا ان نفي المانع بالاصل انما يصح اذا كان الشك في وجوده واما مع كون الشك
في اتصاف الموجود بالمانعية فلا اصل يقتضي عدمها لاستواء وصفي المانعية وعدمها بالنسبة
الى ذلك الموجود وما نحن فيه من هذا القبيل فانا لا نشك في وجود المانع بالنسبة الى
تاثير الاوصاف المقتضية للاحكام على ما هو المفروض بل انما نشك في مانعية الاوصاف الاخر
الموجودة عن تاثيرها او مانع في جعل الحكم على طبقها ان قلت انما يصح لك المناقشة في
صحة الاصل المزبور لو اريد به الاستصحاب ولعله لو اريد به اصالة العدم المستند الى بناء العقلاء

حيث انهم

١٦ انهم يكتفون في الاثبات بمجرد وجود المقتضي ولو مع الشك في اتصاف الامور الموجودة معها
بالمانعية فلا يجري المناقشة قلت لم يثبت بناء العقلاء على ما ادعيت والشك يكفي بعينه
فضلا عما نرى من بناء العقلاء واجماع العلماء في موارد كثيرة على خلافه اما بناء العقلاء فلا
لانهم يبنون على تحقق المسافة ووجوده بمجرد علمهم بوجود المقتضي من بناء الشخص عليه
وتهيئة اسبابه من حيث لا يرتبون اثار وجود السفر من المكاتبة الى المكان المقصود وغير ذلك
اما اجماع العلماء فلانا نرى انهم لا يرتبون اثار القتل بمجرد قيام الشهادة على حصول مقتضاه
التي لا تنفك عنه على تقدير عدم المانعية وكذا لا يرتبون اثار الضمان لو اقام الشاهد على
ان الفتى زيد كان في حلق عمرو مع احتمال مانعية ما فيه من الرطوبة عن الاحراق مثلا فاذا
تحقق ان لا تجري اصالة عدم المانعية ولا تنفع في ترتيب الاحكام فاصالة عدم المقتضي
بحسب المعقول او الحكم سليم عن المعارض الوارد وهو الاصل المزبور ثم لو فرضنا القطع
بان الاوصاف الموجودة غير مانعة عن تاثير الاوصاف وانما كان الشك في حدوث الموانع
فاصالة عدم حدوث المانع عن التاثير تنفع فيما اريد اثباته وهو الحكم الشرعي لانه لا
يكون من الاصول المثبتة التي ادعي الاجماع على عدم اعتبارها نعم لو اريد بالاصل المزبور
ترتيب الاثار المترتبة على العناوين العرضية من القتل والاتلاف كما في المثالين المزبورين
يكون من الاصول المثبتة فيخرج عن الحد الاعتبار هذا بقي الكلام فيما ذكره رحمه الله من
وحاصله ان احتمال
وجود عنوان اخر لا يدرك العقل فيه الحسن والقبح في نفس ذلك الفعل الذي يدرك العقل
حسنه او قبحه يوجب كون الحكم ظاهريا كما ان احتمال كون المانع في نفس التكليف يوجب
ذلك لكن فيه ان هذا الحكم لا يجدي في جعل الحكم ظاهريا كان احتمال كون المانع بل ما
ادرك العقل قبحه فهو قبيح واقعي قطعا سواء كان معه العنوان المحسن الذي لا يعلم به
الفاعل او لا وكذا الامر في الحسن مثلا قطع يد اليتيم لا ريب في قبحه عند العقل بعنوان انه اضرار

بالنيم فايقاعه من المكلف قبيح واقعي عقلاً ولو احتمل عنده ان هذا القطع يوجب انجاء نفسه
انفعله يكون فيه بعض الامراض التي يرتفع بسبب هذا القطع لا يوجب هذا الاحتمال خروج
هذا القطع عن القبح الواقعي وصيرورته ظاهرياً والسر ان مجرد العنوان المحسن الموجود
في الفعل لا يوجب ان يكون الفعل حسناً يعني مدح فاعله بالاتيان وذمه عند الترك
بل الحسن والقبح والمدح والذم من الاثار المترتبة على الافعال الاختيارية الصادرة عن المكلف
ولا يكون الفعل والترك اختيارياً بالامع علم المكلف به وكون الاتيان مستنداً الى علمه
بالعنوان الحسن والقبيح وبالجملة لا يكفي وجود العنوان الحسن والفعل الصادر عن المكلف
عن اختيار في المدح والثواب وكذا الامر في القبح نعم لو علم بذلك العنوان ولا تاه فيكون من
قبيل تعارض العنوانين فلا بد من ملاحظة ان ايا منهما ارجح على الاخر مثلا لو قطع لكبد لاصلاح
البدن عن بعض الامراض واحتمل مع ذلك كونه سبباً لاتلاف نفسه فيتعارض عنوان
حسن الاحتياط مع حسن اصلاح البدن ولا بد من الترجيح فيتفاوت مراتب الاصلاح و
حسن الاحتياط وبالجملة لا حاجة الى اجراء اصالة العدم عند معارضة الاحتمال التي يكون
بل الشك كاف في الحكم بالواقع كما ان الشك في حجية ظن من الظنون كاف في ترتيب اثار
العدم من دون حاجة الى اجراء اصالة عدم الحجية نظراً الى ان كل الاثار يترتب على العدم
يترتب على نفس الشك ايضاً وكذا في المقام كل اثر يترتب على عدم المعارض الواقعي يترتب على
الشك فيه ايضاً فلا حاجة في الاثبات الى اصالة العدم حتى يجعل الحكم من جهته ظاهرياً
لما ذكرناه هنا قلنا ان التجري قبيح واقعي وليس بظاهري ولا ينفاوت الحال بين كشف
خلاف الاعتقاد وكونه المأتي به باعتقاد الحرام واجباً في الواقع اولا وكذا الكلام
في الانقياد الذي هو مقابل التجري فمحصل الكلام ان ثبوت الملازمة من الامور التي
يستقل بها العقل وان كل شيء فيه صفة حسن او صفة قبح فلا بد ان يكون حكم الشارع
على وفقه وما لا يكون فيه صفة حسن ولا صفة قبح فهو مباح ولا يتعلق به امر حقيقي
ولوامر به

ولو امر به مع هذا الفرض فليس الا امراً صورياً وكل ما يظهر منه خلاف ما ذكرناه لا بد من تأويله
لان الظن لا يعارض بالقاطع وقد تقدم التوجيه في جملة من الامثلة التي يتوهم كونه من
موارد النقض لهذه القاعدة ومن الظواهر التي يدعى دلالتها على جواز الامر بلا مصلحة
فيه في نفسه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم شحومها فانها دالة على ان التحريم
ليس لصفة في الشحوم بل الصفة في المكلفين وهو ظلمهم والجواب ان المراد ان ظلمهم صار
سبباً لقبح اكل الشحوم لا ان النهي بسبب مجرد الظلم من دون صفة في المأمور به واظهر منه
في الدلالة قوله وذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون وكذا قول ابن عباس في وجه نزول
ايه البقرة شددوا فشدد الله عليهم والجواب ايضاً يمكن بمثل ما تقدم ومما يدل على ثبوت
الملازمة الاجماع محققاً ومنقولاً مركباً وبسيطاً وقد تقدمت اليه الاشارة في صدر
المبحث ونقول هنا ايضاً قد نقل الشيخ الطوسي في العدة الخلاف عن كون ما حظره العقل
حراماً عند الشارع وما هو مباح عند العقل مباحاً عند الشارع الى غير ذلك من الاحكام
وظاهره نفي الخلاف بين المسلمين حتى الاشاعرة ولا ينافي في انكارهم حكم العقل بحسب النسبة
المنسوبة اليهم كانهم معترفون بالملازمة على تقدير الادراك وانما كلامهم في انه يدرك
او لا يدرك وادعى الاغا جمال الخونساري في حاشيته الاجماع على ثبوت الملازمة وقد تقدمت
الاشارة اليه ويظهر الاجماع ايضاً من ملاحظة كلماتهم في العبادين حيث ذهبوا الى المعتزلة
ما يقتضي ان الملازمة بين العقل والشرع من مسلماتهم فقد نسب اليهم انه لا حاجة عندهم
الى ورود الشرع في التكاليف العقلية او نحو ذلك مما يظهر منه كما سمعت ومن ذلك العبارات
عبارة الاسنوي وعبارة الفاضل الزركشي المتقدمتين في اوائل البحث فراجع ولاحظ
وكذا يظهر هذا الاجماع من ملاحظة ادلتهم التي منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ومنها كما اورده الاشاعرة على العدلية من لزوم الجبر على الله تعالى وجعل الاحكام
على تقدير عقلية الحسن والقبح مع ملاحظة انه لم يجب احد عن الاول بانه دال على الملازمة

لاحتمال وجود الحسن والقبح مع عدم الثواب والعقاب وعن الثاني بانه يحتمل وجود اضعاف
مع جواز جعل الشارع على خلافه بل انما اجابوا عن الاول باحتمال العفو وعن الثاني بان
انتفاء القبح لمصادفة الاتيان في الاختيار فينكشف من ذلك مسلمية الملازمة على تقدير حكم
العقل عندهم بالحسن والقبح وكذا يظهر الاجماع من ثمرة المسئلة حيث قال العضدي شكر المنعم
ليس بواجب عقلا فلا اثم على من لم يبلغه دعوة النبوة وقال السيد الشريف انه اشارة الى ثمرة
المسئلة ولم يناقش احد في كونه من ثمرات مسئلة عقلية الحسن والقبح ويظهر مسلمية الملازمة
ايضا ممن فسر الحسن والقبح بمعنى المدح والذم في العاجل والثواب والعقاب في الاجل فان
ادخال الاجل لا يصلح بوجه الا اذ يكون من باب كون الملازمة بعد ادراك العقل الحسن و
القبح فان دعوى الضرورة على استقلال العقل بامور الاخرة مما لا ينبغي ان يصدر عن
ذي شعور وقال في القوانين وبالجملة لا وجه لما ترى من الاشكال في كون دليل العقل
بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية
والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما
يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادي بذلك قولهم في الكتب
الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية
وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك
الاحكام الشرعية من ان الله تعالى امر بعضهم العدل ورد الامانة ونهاهم عن الظلم والقبائح
وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح
ولعل ذلك ان اللطف انما هو لسعادة العقل بالنقل حتى يكمل به البناء ويثبت به الحجة انتهى
لا ريب في خفاء استفادة الاتفاق من مثل ما ذكره على تقدير امكان الاستفادة والاوضح
ما ذكرناه هنا في الاجماع البسيط واما المركب فهو انه كل من قال بان العقل يدرك
الحسن والقبح قائل بالملازمة وطريق تحصيله يعلم مما تقدم ولا يقدح في ذلك مخالفة جماعة

من الدين عنه

21

من الاشاعرة على ما حكاه الزركشي وغيره لان مجرد الخلاف لا يقدح في حصول الاجماع اذ
قلت ما معنى الاجماع في مثل هذه المسائل العقلية قلت وجهه ظ فان المسئلة ليست
مما لا يكون شان العصمة اذ لا ريب انه لو قال كل ان الحكم العقلي حجة فخبره مامور به لا
ريب فيه لا يكون من شانه بل قد وقع بناء حجية العقل في غير واحد من الاخبار كقوله ان العقل
به يثاب وبه يعاقب وفي رواية هشام ان لله حجتين حجة في الظ وفسره بالرسول الظاهر وحجة في
الباطن وفسره بالعقل الى غير ذلك من الروايات الكثيرة ومما يدل على ثبوت الملازمة من الايات
الشريفة منها قوله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل
يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم
والاغلال التي كانت عليهم الاية وجه الدلالة ان الاية في مقام مدح النبي ص ع واله بانه يامر
بالمعروف وينهى عن المنكر واللام في المعروف والمنكر للعموم فتقييد المدعى لا يتم اذ المراد
من المعروف والمنكر ما يثبتان بالشرع الا انا نقول هو تخصيص بلا دليل اذ لا ريب في صدق
المعروف والمنكر على كل ما يقطع العقل بمعروفيته ومنكريته ثم الاستدلال بها على المدعى يتم
سواء خصصنا المعروف بمثل الواجبات العقلية او فسرناه بالاعم منها ومن المستحبات الا انه على
الثاني يحتاج الى ضم قوله وينهاهم عن المنكر الى قوله يامرهم بالمعروف حتى يتم لانه على تقدير التعميم
لا بد من حمل الامر على الاعم من الوجوب فلا يدل على ان الحسن الملزم يستتبع الوجوب الا بعد
ملاحظة ان تركه من المنكر الذي يستلزم النهي ومنها قوله تعالى ان الله يامركم بالعدل و
الاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وجه الدلالة يعلم مما تقدم فلا
نعيد ومنها قوله تعالى قل امر ربي بالقسط ومنها قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومنها ما في سورة لقمن وامر بالمعروف وانه عن
المنكر ويدل على ثبوت الملازمة ايضا الاخبار ومنها ما عن النبي صلى الله عليه واله في حديث
غدير خم قال معاشر الناس لا شيء يقرب الى الجنة ويبعد عن النار الا امرتكم به ولا شيء

يقرب الى النار ويبعد عن الجنة الا نهيتكم عنه والظاهر جهة الدلالة فيهما ظ فانهما تدل على ان الاوامر
انما وقعت على ما يقرب الى الجنة في حد ذاتها وان النهي انما هو عما يبعد عنها ويقرب الى النار
ومنها ما في الرواية عن الصادق عليه السلام حيث قال للراوي الذي يستمع غناء الجواري حين جلوسه
على الخلاء المطنة انه ليس بحرام لانه لم يأت اليها برجله اما سمعت الله تعالى يقول ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا الى ان قال ع لقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء
حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح
دعه لاهله فان لكل اهلا فان قوله عليه السلام فالقبيح دعه لاهله ظ في المدعى كما لا يخفى فظهر
ان الادلة الاربعة دالة على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لكن لا يخفى ان الدليل
العقلي يدل على ان الحكم الشاني بمعنى الرضا والسخط الذين لو اراد الشارع الجعل لجعل
على طبقهما ولا يدل على ازيد من ذلك على ما سمعت تفصيلا بخلاف سائر الادلة فانها كاشفة
عن كون الحكم العقلي ملازما للحكم الشرعي الفعلي اما الايات والاخبار فظاهرة واما
الاجماع فكك حيث انك سمعت ان الشيخ قال كل محظور عقلي حرام شرعا بلا خلاف و
ليس الحرام الشرعي الا الخطاب الفعلي لا مجرد كراهة الفعل والرضا بالترك ومثله كلام
الفاضل الخوانساري في الحاشية وقال الفاضل اللاهيجي ان التكليف على نوعين عقلي و
شرعي وحسن الاول لا يحتاج الى دليل لان حكم العقل باحكامه حكم منه على بعض تلك
الاحكام ويستفاد ذلك ايضا من ضمهم الثواب والعقاب بالمدح والذم في تعريف الحسن والقبح
فان الظ ان المراد من الثواب والعقاب بما يكون لازم الحكم الشرعي الفعلي وسمي مطلق الجزاء
عوضا لا ثوابا وبنى الشهيد في بعض كلماته شرعية عبادات الصبي وتمرينيتها على كونه
مستحقا للثواب بفعله او مستحقا للعوض فعلى الاول شرعي دون الثاني وبالجملة ظاهرهم
ان الثواب ما يقيد به التعظيم المستحق دون العوض ومن ضم الى التعريف قيد الاجل و
العاجل فاستفادة المدعى من كلامه ظاهر كما لا يخفى بقي الكلام في معنى ما اشتهر فيما بينهم من

ان كلما

ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع وكلما حكم به الشرع حكم به العقل فنقول اما الاول فيحتمل
وجوها احدها ان يراد منه ان كلما حكم به العقل حكم بمثله الشرع وهذا يلائم قولهم ان
العقل والشرع متطابقان فانه ظ في تعدد الحكمين وتطابقهما وتغايرهما من جهة ان احد
الحكمين شرعي والاخر عقلي ارشادي وعلى هذا المعنى ففي الموارد التي استقل بها العقل
حكمان وحاكمان وثانيها ان يراد ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع بعينه وبعبارة
اخرى ان الشرع يصدق العقل فيما يحكم به لا انه يحكم بحكم مثل حكم العقل وعلى هذا فالحاكم
اثنان والحكم واحد فان احدهما حاكم والاخر مصدق له في الحكم وثالثها ان يراد منه ان
كلما حكم به العقل فهو عين ما حكم به الشرع على معنى ان العقل رسول من جانب الشرع باطني كما
ان الرسول عقل ظاهري فحكم الشارع قائم بالعقل والعقل على هذا يكون لسانا للشارع المقدس و
على هذا المعنى الحكم واحد والحاكم واحد كما في الاحكام الصادرة عن الرسول الظاهري ثم
هذه القضية قد يراد بها اثبات ان كل ما حكم به العقل يحكم به الشرع في مقابلة من يرى
ان العقل يصح ان يحكم بشيء ولا يحكم به الشرع لجواز خلو الواقعة عن الاحكام مثلا وقد
يراد بها اثبات ان العقل كلما حكم بشيء فالشرع ايضا حكم به لا بغيره وهذا الكلام يصح على
تقدير الفراغ عن ثبوت الاحكام في جميع الوقايع وكون الغرض اثبات ان الاحكام الشرعية
الثابتة في جميع الوقايع ليست مخالفة للاحكام العقلية فيها بل الشرع انما حكم بما حكم به العقل
والحاصل انه على الاحتمال الاول يكون المقصود اثبات وجود الحكم الشرعي في مقابلة من نفاه و
على الثاني يكون المقصود اثبات مطابقته مع الحكم العقلي بعد الفراغ عن كونه ثابتا في الواقع
على حسب اختلافهما وذلك كما تقول الذي ضربته امس ضربته اليوم فانه قد يكون الكلام
مسوقا لبيان اثبات الضرب في مقابلة من نفاه وقد يكون مسوقا لبيان ان المضروب هو لا غيره
بعد الفراغ عن اثبات نفس الضرب وقد تعرضت الادلة الدالة على اثبات القضية لكن مفادها
مختلفة بالنسبة الى اثبات المعاني المذكورة فمن الدليل العقلي لا يستفاد ازيد من الحكم الشاني

بمعنى الوصف او السخط او القرب و البعد من الادلة الشرعية تستفاد وجود الحكم العقلي التنجزي
على ما سمعت بيانه اما القضية الثانية اي كل ما حكم به الشرع حكم به العقل فتحتمل وجهين
احدهما ان يراد منها احد الوجوه المزبورة في القضية المتقدمة وهو يلائم مذهبنا من ان
الاحكام تابعة للصفات الثابتة في فعل المكلف به وثانيهما ان يراد منها ان كل ما حكم
الشرع يعلم العقل بانه في محله لما يرى من حكمة الشارع المقدس وعدله وتعبداته اخرى
يصدقه فيما فعله لعلمه بصحة الحكم وحسنه اجمالا وهذا المعنى يصح على مذهب من يرى ان الاحكام
ليست بتابعة للصفات الثابتة لنفس المكلف به اولم يعلم انه تعبد علمه بامر الشارع بحكم
الا مع كون الحكم حسنا بحكم بان الصادر عنه من الاحكام وقع في محلها سواء علم بانه لاحسن
في نفس المكلف به اولم يعلم بذلك ثم المراد من الحكم فيما حكم به العقل الحسن ما هو ظاهر من الحكم
العقلي التفصيلي لانه لا يصح ارادته الا بالنسبة الى المستقلات العقلية بل المراد منه اما
الحكم الشأني بمعنى انه لو ادرك العلة الموجبة لحكم الشرع لحكم على طبقه في كل واقعة واقعة
او المراد منه الحكم الاجمالي فانه حاصل في كل واقعة واقعة فعلا والحاصل لا بد ان يراد من
الحكم اما التفصيلي الشأني او الاجمالي الفعلي ولا يمكن ارادة الفعلي منها ثم الدليل على
اثبات هذه القضية على المعنى الثاني ظاهر بناء على مذهب العدلية القائلين بان الاحكام معللة
بالاغراض وان الترجيح بلا مرجح باطل وان مجرد الارادة من الحاكم لا تصلح مرجحا الا ان
يجعل الارادة بمعنى العلم بالاصلح فانه على هذا يرجع الى ما يذهب اليه العدلية من كون
الاحكام معللة بالاغراض فان المراد بالغرض مجرد المصلحة لا الارادة الزائدة كقصد الا بان
والا لزم استكمال العلة من المعلول على ما اورده الاشاعرة على المعتزلة ان قلت القول
بهذه القضية مناف لما اجاب به غير واحد في بحث كون دلالة الالفاظ ذاتية او وضعية عن
الايراد عن القول بانها وضعية بانه يلزم الترجيح بلا مرجح في تخصيص بعض الالفاظ ببعض
المعاني على تقدير عدم الذاتية بان ارادة الواضع مخصصة فانه ظاهر في ان الارادة يكفي

ذ الترجيح

في الترجيح وبناء عليه يكون في افعاله لا لانه على ما سمعت قلت مراد من اجاب بذلك كالعلامة
في التهذيب وغيره ليس مجرد تعلق القصد كما يتعلق منا عند ارادة الافعال بل المراد العلم
بالاصلح وبه يحصل الرد على من يرى كون ذات اللفظ سببا للوضع او موجبا للاستغناء
عن الوضع كما هو مقتضى مذهب القائلين بالذاتية واما بالمعنى الاول فيدل على ثبوته
ما قدمناه من وجوب كون الاحكام تابعة لصفات الافعال ويدل عليه قوله تعالى وتقدس
قل انما حرم ربي الفواحش فان لفظ انما دال على الحصر كما حقق في محله واما قوله تعالى قل
امر ربي بالقسط وقوله ان الله يأمر بالعدل فدلالته على ثبوت هذه القضية على وجه
الكلية موقوفة على استفادة المفهوم من سياق الكلام حتى يكون المراد انه لا يأمر تعالى بغير العدل
والاحسان كما هو غير بعيد ويدل عليه ايضا ما في الرواية المتقدمة من قوله فانه لا يكره الا
القبيح وكذا يدل ما في نهج البلاغة من قول امير المؤمنين صلوات الله عليه في وصيته لابنه
الحسن ع او محمد بن الحنفية على اختلاف النسخ ما معناه او لفظه ان الله تعالى لم يأمرك الا
بالحسن ولم ينهك الا عن القبيح احتج المنكرون للملازمة بوجوه احدها الايات ومنها
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال انها تدل على نفي التعذيب
قبل البعثة وهو يعم ما يستقل العقل بحسنه وقبحه والاشاعرة تمسكوا بالاية المزبورة على
نفي ادراك العقل الحسن والقبح وهذا التمسك منهم مبني على ما يعتقدونه من ان العدلية
القائلين بالحسن والقبح يقولون بالملازمة وانها مسلمة عندهم فنفوا الملزوم اي القبح مثلا
باثباتهم انتفاء اللازم اي العقاب بعثا بتنبيها بان هذا البناء في محله فالاية على تقدير
الدلالة الزائدة على مذهب الاشاعرة لا منكري الملازمة بعد القول بان العقل يدرك ان
في الاشياء حسنا وقبحا لكن لما توهم جماعة كالفاضل التوني ان وجود الصفة من الحسن و
القبح لا يلازم الحكم الشرعي ولم يلتفتوا الى مسلمية المقدمة المزبورة وقع منهم الاستدلال
بهذه الاية على نفي خصوص الحكم الشرعي مع توهم الحكم العقلي نظرا الى ان نفي الاخص لا يدل

فيه على نفي الاعم وكيف كان الجواب عن الاية الشريفة بوجوه منها ما ذكره الفاضل البهبهاني
في فوائده من ان المراد نفي العذاب الدنيوي لا الاخروي ايضا فلا ينافي الحرمة شرعا كما
هو ظاهر بل انما تدل على ان العذاب الدنيوي من المسخ والخسف وغيرهما من خواص المعصية
الحاصلة اي مخالفة الرسول الظاهري لا الباطني ايضا والدليل على ذلك ملاحظة ما بعد
الاية الشريفة من قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها
القول فدمرناها تدميرا وكذا ملاحظة نظائرها مما يدل من الايات على نفي اهلاك القرية
والحال ان اهلها غافلون وغير ذلك ومنها ما ذكره جماعة من ان نفي فعلية التعذيب اعم
من نفي الاستحقاق فلا يدل على انتفائه والمعتبر في مفهوم الوجوب والحرمة انما هو استحقاق
العقاب لا وقوعه واجاب عنه الفاضل النراقي بان الواجب الشرعي هو ما يجوز المكلف
العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي العقاب لا يمكن هذا التجويز فظهر انه لا وجوب قبل بيان
الرسول والتحقيق ان يقال انه يكفي في تحقق الوجوب والحرمة الشرعيين كون الشيء مما امر
الله تعالى بفعله او تركه لانه لم يؤخذ في ماهيتهما الا ذلك وما يقال ان الحرام ما يستحق فاعله العقاب
مسامحة باب التعبير باللازم فالاستحقاق غير معتبر في مفهومه فضلا عن فعلية العقاب واما
قول الفاضل النراقي بان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه فان اراد التجويز
العقلي بمعنى انه يدرك العقل انه لو عاقب الله على الفعل لم يكن فاعلا للقبيح فهو موجود
سواء اخبر بنفي التعذيب ام لم يخبر به وان اراد التجويز حتى بملاحظة ان خلف الوعد من
الله قبيح فهو محل المنع اذ قلت كيف يجوز من الله تعالى الاخبار بنفي التعذيب مع كون الفعل
محرما شرعا مع انه قد تقرر في علم الكلام ان الوعيد من الله تعالى واجب لكونه مبعدا عن المعصية
ومقربا الى الطاعة فيكون لطفا والاخبار المذبور ينافيه وينافي قصده فان الناس اذا علموا
مضمون الاية الشريفة افرطوا في اتيان شهية انفسهم من المحرمات الواقعية حتى يحصل اليهم حرمته
وربما لم يحصل خطاب اليهم واما اذا اخبر الله سبحانه لهم في ما ظنوا المؤاخذة في ترك ما يحكمون

بحسنه

٢٤

وفي فعل ما يحكمون بقبحه فيرتدعون عن ترك الواجب وفعل الحرام وهذا لطف وتقريب قلت
يرد عليه وجوه من الايرادات الاول انا نرى في كثير من الموارد وعد الشارع المقدس
بالعفو عن العذاب منها قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومنها
قوله تعالى الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم
وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا وان الله لعفو غفور وقد ذهب بعض العلماء
بملاحظة الاية انه معصية لكن يجب على الله تعالى العفو عنه ومنها ما ورد من ان الصبي لا يكتب
عليه العقاب ما لم يبلغ ومنها ما ورد من ان الصلوة كالنهر الجاري بالنسبة الى دفع الذنوب
ومنها غير ذلك من الموارد ولا يتوهم ان بعض تلك الامثلة لا يصلح شاهدا للمدعى كالصلوة و
نحوها فانه لم يعف عن المعصية بلا سبب حتى يلزم ما ذكر من خلاف اللطف بل انما عفي اذا
فعل الفعل الخاص كالصلوة فلعل في الصلوة خاصية تقتضي ذلك لان العفو اذا كان خلاف
اللطف على ما ذكر فلا يفرق الحال بينهما كما لا يخفى لان اخبار الشارع بان فاعل جميع المعاصي
اذا صلى على النبي صلى الله عليه وآله او قال استغفر الله واتوب اليه لا اعاقب على ذنوبه يلزم
ما يلزم من الاخبار بالعفو مجردا من السبب من كونه سببا لجرأة المكلف على ارتكاب المعاصي
نعم التوبة الحقيقية ليس فيها شاهد على المدعى فانه لا يلزم من تجويزه خلاف لطف ونقض غرض
بالبديهة بل هو عين اللطف الثاني انه لا يلزم بالاخبار المذبور اغراء للمكلف على الجهل لان
العلم بمضمون الاية الشريفة لا يتفق الا لمن يكون مسبوقا بالعلم الضروري على قبح المحرمات
العقلية في الشريعة فكل من وصل اليه مضمون الاية لا بد يعلم ان الحرام العقلي حرام عند الشارع
وكل من لم يصل كاهل الفترة فلا ايراد الثالث ان خلاف اللطف والاغراء انما يلزم اذا
اخبر الشارع المقدس اخبارا علميا واما الخبر الغير العلمي فلا يلزم معه ما ذكر من المحذور لبقاء
تجويز المؤاخذة في ترك ما يحكمون بحسنه وفعل ما يحكمون بقبحه ان قلت هذا المقدار من الظهور يكفي
في نقض الغرض اذ المكلفون غالبا يتكلون على امثال ذلك قلت لا ريب ان دفع ا لبد

عن المقطوع بمجرد الاحتمال خلاف ما يقتضيه العقول فان كان المكلف عليه من غير مستند عن ضعف
اليد عما يقطع به العقل لا يكون الا عن جهل فلا يستند التقصير اذن على المكلف بالكلية بين
هذا الا كا حاله في المعاصي على بعض الامور الاخر التي لا تصلح مستندا قطعا فمن كونه تعالى عفوا
غفورا كما نطق به الآيات الكثيرة او غير ذلك ان قلت فمقتضى ما ذكر ان لا يكون اصل
الاخبار قبيحا واما القبح ناش من وصف الضار بكونه عليا للمكلفين فاذا اخبر الله به فلا بد
ان يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى النبي والوصي فيلزم المحذور ايضا بالنسبة الى من علم به قلت لا
يلزم من ذلك محذور فان نسبة الانبياء والاوصياء المحرمات كفعلهم الواجبات ليس للخوف عن
العقاب ورجاء الثواب بل لملاحظة القبح الذي في نفس الشيء فعلا او تركا وكونه مما لا يرضى
بتركه او فعله ولو فرض محرم لا يرضى الله بفعله لا بد وان يتركوه ولو قطعوا بانهم معاقبون
على تركه فالحاصل ان قبح الاخبار بالعفو مشروط بامرين احدهما ان يكون الاخبار عليا
الثاني ان يكون العالم ممن يلاحظ في اطاعته الثواب والعقاب واذا فقد احد الامرين لا يلزم
قبح من الاعلام اما ترى ان عبدا لو اخبره المولى باني لا اعاقبك الفلاني على المعصية
الفلانية لا يلزم منه محذور ومجرد وصول هذا الكلام الى العبد بطريق غير علمي لقصور في السند
او الدلالة لا يصلح عذرا للعبد في ارتكاب المعاصي نعم لو فرض انه وصل اليه بطريق مفيد للعلم
للظن الشخصي فيمكن جعله كالعلمي ومثل ذلك ما ورد في الاخبار من ان العقاب على المعاصي
معفو في ثلثة ايام من شهر الربيع وهي الايام التي قتل فيها [illegible] ابن الخطاب ومثل ذلك اجاب
الشيخ عن الايراد على القول بجواز التقليد في اصول الدين مستدلا بتقرير الائمة المقلدين في
الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وحاصل الايراد انه يستلزم الاغراء بالاثم
ان يكون جهلا وحاصل الجواب انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد يمكن ان يعلم
ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف عن الاقدام على ذلك ولا يمكن ان يعلم سقوط العقاب عنه
فيستديم الاعتقاد لانه اما ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك يمكنه ح

كله فكيف

ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا بالاثم كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم
ذلك من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول ان قلت الاية الشريفة وان كانت من
الظواهر الا ان حجية من المعلومات قلت كون حجية من المعلومات انما ينفع بالنسبة الى
ترتيب الاحكام الشرعية لا الآثار العقلية الواقعية ومنها ما ذكره العلامة في التهذيب
نبه بعض المتأخرين ان الاية على تقدير تسليم دلالتها ما ذكروه ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما
ذكرناه من الدليل القطعي فلا بد من تأويلها وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او تنزيلها
منزلة الغالب ح قال البعض صاحب الفصول وهذا الجواب عندي غير مستقيم على اطلاقه و
ذلك لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل
بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده
لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل
اقتصر في ذلك على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة او المراسلة ونحو ذلك ومن هذا الباب
ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة يرجع
الى المتعارف ولا يعول قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون
حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع
لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية
وقد لا يستقل بذلك ولكن ح يستقل بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالاية على
تقدير دلالتها انما تقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على
القسم الاول لا الاخير ان ما ذكره العلامة وغيره من الجواب في غاية الجودة والمتانة ومنع استقامته
على اطلاقه غير مستقيم وذلك لانا قد ذكرنا في اوائل بحث حجية المظنة ان اعتبار القطع انما
هو لنفسه لا لذاته وليس القطع واسطة في لحوق احكام الواقع للواقع مثلا القطع بان
هذا بول بعد كون نجاسة البول معلومة يغنيها اليه واسطة في ثبوت النجاسة حتى يحتاج الى جعل

من الشك بل بعد القطع يترتب الحكم على نفس الواقع فالقطع اعتباره انما هو لكونه انكشافا
للواقع ومع فرض انكشاف الواقع يرجع نفي اعتبار القطع الى عدم ترتيب الاحكام
الواقعية لنفس الواقع وهذا خلف ومن هنا ذكرنا ان اطلاق الحجية على العلم لا يخ عن مسامحة
لان الحجة في اصطلاح اهل المنطق ما تكون واسطة لثبوت النتيجة وقد عرفت ان
العلم ليس بواسطة لثبوت النتيجة بل العلم عبارة عن انكشاف النتيجة فاذا عرفت ذلك
تعرف انه لا يمكن تخلف الحجية عن القطع لانه ذاتي والشيء لا يمكن ان يتخلف عنه ولانه
مستلزم للخلف فان معنى نفي اعتبار القطع مرجعه الى نفي ترتب الاحكام المجعولة للموضوعات
عند حصول الموضوعات في الخارج فسقط قوله ره ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى
الى الخ فانه انما يصح ذلك اذا قيل ان اعتبار العلم ليس لذاته بل بالجعل الخ فله ان يجعل بعض
اقسام القطع حجة كالقطع الحاصل بالمشاهدة والحس دون البعض كالقطع الحاصل من
العقل وقد عرفت خلافه نعم اذا اعتبر الشارع القطع جزء الموضوع لبعض الاحكام فله ان
يعتبر لبعض الاقسام دون بعض على ما عرفت تفصيله فيما سبق وكذا ظهر عندك ان ما نسب الى
بعض المحققين من عدم اعتبار قطع القطاع ايض غير سديد لعدم امكان الفرق بين اقسام
القطع بوجه نعم لو قيل له لا تعمل بقطعك من باب الارشاد فان اوجب هذا انتفاء قطعه و
وقوعه في شك من جواز العمل بمقتضى قطعه فلا يبقى اشكال وكذا يمكن ارشاده اذا خالف
قطعه الواقع بوجه اخر كان يقول له اذا فرض انه قطع بوصول النجاسة البولية لثوبه
لا يجب عليك التطهير من البول لكن هذا انما يصح في حق بعض العوام الذين لا يلتفتون
الى عدم امكان اجتماع النقيضين حقيقة تقدم تفصيل ذلك ايض فيما تقدم ومنها
ما ذكره غير واحد من ان الرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني فهو كناية عن مطلق
اتمام الحجة بالعقل والنقل عبر عنه بالرسول لان التبليغ واتمام الحجة غالبا يكون بالرسول
ومنها انا لو سلمنا ذلك كله لكن نقول ان بعث الرسول الذي هو الغاية لعدم التعذيب

قد حصل

قد حصل اما ان كان المراد مجرد البعث الرسول ولو كان خاليا عن التبليغ فظ واما ان كان المراد
التبليغ فلحصول التبليغ الاجمالي لما ورد عن الائمة صلوات الله عليهم من الحكم العام بان كل
شيء قد صدر عن النبي ص وهو محفوظ عندنا ان قلت المراد البيان العلم التفصيلي فمجرد
العلم بان حكم كل شيء قد صدر عن النبي ص وهو محفوظ عند الائمة عليهم السلام لا يجدي قلت
لا يظهر من الاية ذلك وغايته ما نسلم ان يكون المراد التبليغ الذي هو وظيفته لبيان وهذا
النوع الذي به يحصل اللطف من تأكيد العقل بالنقل بالنسبة الى المستقلات العقلية ومن
التأسيس بالنسبة الى غير المستقلات العقلية لا التبليغ التفصيلي بالنسبة الى خصوص الاشخاص
فانه ربما يمنع من التبليغ بالنسبة الى احاد الاشخاص مانع كظلم الظلمة وغيره ولا يجب على الشارع
رفع هذا المانع لايصال الحكم الى خصوص الاشخاص لما نرى ان الانبياء عليهم السلام وكذا الاوصياء
لم يكن بناؤهم على ذلك بل كان مدارهم على التبليغ على حسب ما تقتضيه عادة المبلغ فلا بد ان يكون
المراد من الاية نفي التعذيب لحين زمان البعث وحصول التبليغ منه على حسب ما هو المتعارف في
تبليغ الانبياء والاوصياء والمفروض ان هذا المعنى قد حصل بالنسبة الى المستقلات العقلية لان
العقل اذا قطع بان الشيء قبيح في نفسه وقطع بان الشارع جعل له حكما يقطع بانه انما
جعله على طبق صفة القبح فيترتب عليه استحقاق العقاب ومن الوجوه التي تمسك بها الاخباريون
وهي كثيرة منها ما رواه الكليني في الكافي عن عدة من اصحابنا عن محمد بن احمد بن محمد بن خالد
عن علي بن حكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن طيار عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملى علي ان
من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب
فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث وجه الاستدلال ان قوله عليه السلام ثم ارسل ليس
عطفا على يحتج لعدم استقامة المعنى فان الاحتجاج الذي هو عبارة عن اتمام الحجة انما يكون
بعد ارسال الرسل وانزال الكتب لا قبلها فلا بد ان يكون معطوفا على الموصول فيكون
المراد ان الاحتجاج يكون بهما معا ولازمه ان لا يتم الحجة بواحد منهما ولعل المراد بما اتاهم وعرفهم

وعرفهم المعرفة التي بسببها يتمكن الشخص من تميز الحق من الباطل والنبي من المتنبي وفي بعض
الروايات المروية في الكافي ايضا ان حجة الله على الخلق النبي والحجة فيما بينه وبينهم العقل وهو
ايضا يمكن ان يستشهد به على نفي حجية غير الشرع وان العقل انما هو لتميز الرسل وتشخيص الحق من
الباطل وفي بعض الروايات المروية ايضا ما يدل على ان حجة الله الانبياء والاوصياء والحجة الان
في تميز الحق من الباطل العقل وهو ايضا ربما يستشعر منه ان العقل انما هو لتميز الحق من الباطل حتى لا
يشتبه النبي والوصي بغيره والجواب عنه انه يمكن ان يكون المراد منه ان اتمام الحجة يكون بكل
واحد منها فيكون دليلا على خلاف المدعى ولو كان ظاهره توقف اتمام الحجة على حصول الامرين
فلا بد من حمله على الشايع الغالب من عدم استقلال العقل في الوقايع ومنها الاخبار المتواترة
الدالة على عدم تعلق التكليف الا بعد بعثة الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
والجواب انه نسلم ذلك لكن وجود زمان لا يكون فيه بعثة الرسل ممنوع بل كل زمان لا تخلو
عن حجة كما اشتمل عليه الاخبار ايضا وان كان بعض الازمنة الحق فيه مضمحلا كزمان الجاهلية
فالمراد من نفي التكليف قبل البعثة الامتنان من الله على العباد بانه لم يكلفهم بتكليف ولو فيما
يستقل به العقل الا وارسل رسولا يؤكد به الحجة وليس المراد من البعثة ابلاغ التكليف للاحاد
بل البناء على ما هو المتعارف المعتاد الذي نشاهده في بلاغ الانبياء والاوصياء وبالجملة
الروايات المتواترة دلت على نفي التكليف مع عدم البعثة ونحن نقول قد حصلت البعثة و
الابلاغ فلا بد من ترك ما يستقل بقبحه وفعل ما يستقل العقل بحسنه ومنها ما دل على انه
لا يخلو الزمان من امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وفيه انه انما يدل على ان نصب
الامام لتعريفها لا يعرفه الرعية فلا يعم المستقلات العقلية التي قال جماعة من العلماء الاعلام كالمرتضى
والطبرسي وغيرهما ان الامام لا دخل له فيها وان وجوده عليه السلام وعدمه بالنسبة اليها سواء وانما
يشترط وجوده بالنسبة الى التكاليف النقلية ومنها قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب
انه لا يدل على البراءة حتى في المستقلات لعدم صدق ورود النهي فيها او لان الرواية ظاهرة فيما عداها

ومنها

ومنها ما رواه الكليني في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان
قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان على الله حق في ثوابه ولا
كان من اهل الايمان فانه يدل على توقف الاعمال الشرعية على دلالة ولي الله وان بدونها لا
يترتب ثواب على الاعمال [illegible] سيما وان التصدق بجميع المال المذكور فيه
من جملة الاشياء المتوقفة على الشرع من مستقلات العقل فلا يمكن دعوى ورودها في بيان حكم
غير المستقلات العقلية ولا فرق فيما ذكر بين ان يجعل المراد من الحديث ان كلا من الايمان و
الثواب متوقفان على كل من المعرفة والدلالة او يراد توقف الايمان على المعرفة والثواب على
الدلالة على سبيل اللف والنشر المشوش والجواب ان الظاهر من ملاحظة سياق الرواية ان المقصود
الاصلي منها اثبات وجوب الولاية والتأكيد في امرها وذكر الدلالة ليس لكونها مما يقصد بيانها بل
من باب ذكر اللوازم الغالبة كما هو المتعارف في المحاورات ولو كان المقصود بيانها ايضا فنقول
ان المراد اشتراطها في غير المستقلات فان قلت بيانها عدا التصدق بجميع المال في عداد الاشياء
المتوقفة على الشرع قلت ليس المراد به التصدق من باب الاحسان حتى يدعى انه مما يستقل العقل بحسنه
بل المراد الزكوة التي لا ريب في توقف ترتب الصحة والثواب عليه على الشرع بيان ذلك ان صدر الحديث
قد ذكر فيها امور اربعة الصلوة والصيام والصدقة والحج ثم ذكر الخامس وهو الولاية ثم جعل كل
الاربعة التي هي مبنى الاسلام متوقفة على الولاية فالظاهر ان المراد منها الزكوة والا فليس مطلق
التصدق مما يبنى عليه الاسلام ويمكن الجواب عن الحديث ايضا بعد تسليم دلالته على التوقف بان غاية ما
يستفاد توقف حصول الثواب عليه ولا اعتماد على الالتزام بذلك حتى في المستقلات العقلية ولا يلزم
توقف الحكم في المستقلات على الشرع بيان ذلك ان العقل وان كان يستقل بالعقاب في الاشياء المتصفة
بالقبح كالظلم والعدوان لكن في الاشياء الحسنة المحكوم بوجوبها عنده كرد الوديعة لا يحكم بوجوب
ترتب الثواب من الله تعالى عليه لاحتمال ان يكتفي تعالى بما سبق على اتيان هذا الواجب من النعم الجزيلة بل يكون

هذا الواجب شكر المالك المنعم فاذا عرفت عدم لزوم الثواب عند العقل في المستقلات العقلية
فنقول يمكن حمل الحديث على انهم لم يثابوا بالكل بشرط ان يكون الاتيان بها لانه ولي الله لكن
لا يخفى ان هذا ينافي كلمات اهل الكلام المصرحين بلزوم الثواب في الاخرة الجاعلين له من شرائط
صحة التكاليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما
لم يرد فيه نص من الشرع لعدم اللطف فيه وقبحه واجاب عنه جماعة منهم السيد محسن الكاظمي في
المحصول وشرح الوافية ومنهم الفاضل القمي بمنع وجوب كل لطف قال الفاضل القمي بعد ذكر
ما نقلناه من الدليل يعني ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى تواردهما او تكاتف
كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون هذا اللطف قبيح فلا
يجوز على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف وقبحه انتهى وان سلمنا وجوب اللطف لكن
وجوب كل لطف ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكاليف المندوبة ايضا لطف في
المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية انتهى والجواب عن دليل اللطف بمنع كلية الكبرى
قد وقع منه ره ايضا في باب الاجماع في رد مسلك غيره مسلك اللطف لكن مع وجوب اللطف لا
يصح بناء على مذهب العدلية فان كثيرا من مطالبهم مبنية على تلك القاعدة ولو صح المنع لتطرق المنع
والفساد الى كلها وكان جوابهم بهذا الوجه تبعا من الكركي في باب الصيغة من كتابه الا ان دلالة كلامه
على هذا المحل نظر وبالجملة قد فسروا اللطف بانه ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوه
واجبا على الله تعالى قال في التجريد ان العقاب بدون اللطف قبيح وقبح الذم ولا يخفى ان مرادهم
ما يقرب ويبعد هو ما لا يحصل بعده تقريب لا تبعيد بل يسند التقصير بدونه الى المكلف المريد
للشيء على تقدير تركه من المكلف مثلا لو دعى شخص شخصا الى الضيافة وكان مقصوده الاجابة
وعلم من الخارج انه لا يجيب الا اذا ارسل رسولا مكرما او يكتب مكتوبا ايضا فلا ريب في انه
لطف في ذلك التكليف لا يصح العقاب على تركه اذا تركه الداعي الى الضيافة وان صح الذم ومن
هنا لم يمنع احد في مقام من المقامات وجوب اللطف بل انما هم في الموارد التي يريدون ان يتمسك

بدليل

بدليل اللطف اثبات الصغرى ويكتفون في الكبرى على كونها من المسلمات عندهم ان قلت كيف يدعي
وجوب كل لطف مع انه لا ريب في ان جملة من الامور يرى انه لطف من الله تعالى يوجب التقريب و
التبعيد مع انه تعالى لا يفعل مثلا لو رأى فاعل الخيرات في المنام من يبشره بالجنة من جهة فعله الخير
لا ريب في كونه اقرب الى الطاعة بسببه وكذا لو رأى فاعل المعاصي من يوعده بالنار يبعد عن المعصية
جزما فلو كان كل لطف واجبا عليه تعالى لكان امثال ذلك بعض اللوازم قلت لم يثبت كون
هذا وامثاله لطفا لاحتمال ان يوجد فيها مانع من جهة قبح كافية في فعله فان جملة من الامور
ان كان موجبا للتقريب والتبعيد الا انه لعله بما يوجب في حق اكثر الاشخاص زيادة اتمام الحجة
الموجبة لازدياد العقاب فانه كلما ازدادت الحجة اتماما ازداد ارتكاب المعاصي عقابا ان
قلت التكاليف المندوبة ايضا لطف في الواجبات العقلية فكيف يصح حصر اللطف في الواجب قلت
اما بيان المستحبات على الله فلا ريب في كونه من الالطاف الواجبة واما اتيان المستحبات من المكلف
فانه وان كان غير واجب مع ذلك لطف في الواجبات الا انه خارج عن محل الكلام فان
الكلام في افعال الواجب لا فعل المكلف فان اللطف قد يصير فعل الله تعالى وقد يصير فعل نفس
المكلف وقد يصير فعل الثالث كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالجملة اللطف عندهم ما
يلزم من تركه نقض الغرض فلا يستقيم تقسيمه الى الواجب والمندوب ولولا كون اللطف
اصلح لكفى في حصره بالواجب فان فعل الاصلح واجب على الله تعالى فالاولى الجواب بمنع الدليلين
كون التكليف في المستقلات العقلية من الالطاف كما منعنا في المثال المزبور او لانا نقول على فرض
تسليم كونه لطفا فيكون واجبا فيعلم صدوره من الله تعالى لانه يستحيل منه ترك الواجب عليه تعالى
وعدم الوصول الى المكلف لا يدل على عدم وجوده لان اللطف على تقدير التسليم ليس بازيد
من الايصال الى الانبياء على الوجه المتعارف لا الايصال الى كل مكلف وكلف على كل صنف غير مرتهم نعم
انه تعلم مما في تفصيل الحق في التوفيق بين العقايد والعمليات بثبوت الملازمة في الاول وعدم
ثبوته في الثاني ويؤكد ذلك بالروايات الدالة على تعذيب عبدة الاوثان مطلقا مع ان المعتقد

من نفي التكليف مع عدم الشرع بقي هنا مقام آخر وهو انه هل ادراكات العقل حجة اولا والمراد
بر ليس مسئلة الملازمة المتقدمة بل انه كلما يقطع به الشخص من جهة الدليل العقلي ولو كان
غير الحسن والقبح كعدم جواز اجتماع الامر والنهي او عدم جواز الجمع بين النقيضين وغير ذلك
فهل هو معتبر او لا الحق الحجية بل لا يعقل انكاره على ما سمعت ولا يصح جعله تعليقيا موقوفا
على عدم ورود المنع الشرعي عن العمل به والمخالف جماعة من الاخبارية ولهم اقوال اخر تقدم
الاشارة اليها مع ما فيها في محله والتعرض لتفاصيله هنا خروج عن وظيفة المقام ثم هل
الحسن والقبح في الاشياء ذاتيان كما عن قدماء المعتزلة او بالاوصاف اللازمة او بالوجوه و
الاعتبارات او يفصل بين الحسن والقبح او يفصل بين الموارد وجوه بل اقوال فقيل بانهما ذاتيان
فالمراد من كونهما ذاتيين يحتمل امرين الاول كون الذات علة تامة لهما الثاني كون الذات
مقتضية لهما بمعنى توقف حصولهما على فقد المانع الخارج عن الذات ثم على اي التقديرين اما
المراد من الذات ذات الكليات من الاجناس والانواع والاصناف كالصدق والكذب وغيرهما
او ذوات الجزئيات الحقيقية فصارت الاحتمالات اربعة لا يعقل واحدة منها وهو ان يراد
من الذات ذات الجزئيات الحقيقية مع جعلها مقتضيا للحسن او القبح ووجه عدم التعقل ان
الجزئي الحقيقي اذا جعل مقتضيا للحسن مثلا فمعناه عدم وجود الحسن فيه فعلا لاجل وجود
المانع وهذا ينافي الجزئية الحقيقية كما لا يخفى وواحد منها وان كان متعقلا لكنه خلاف
الظاهر من كلماتهم وهو ان يجعل المراد من الذات ذوات الكليات من الاجناس والانواع والاصناف
ويراد من كونهما ذاتيين اقتضاء الذات لهما لا العلية التامة ووجه كونه خلاف الظاهر من كلماتهم انه
قد اورد على القائل بالذاتية بانه يلزم عدم جواز النسخ واجاب عنه بعضهم بانه من
باب تعارض الذاتيين وترجيح اقل القبيحين ولا ريب في ظهوره كالاخر الايراد والجواب في العلية
التامة ووجود الحسن والقبح بالفعل في مورد التعارض وكذا اورد ايضا بلزوم اجتماع
المتضادين في الصدق الضار والكذب النافع ولا ريب في ظهوره فيما سمعت مضافا الى انه لو اريد

كون

كون الذوات مقتضية لهما فانما يجعل عدم المانع من مقومات تلك الذات فيرجع الى العلية التامة
وان لم يجعل منوعا فيتحد مع القول بالوجوه والاعتبارات مثلا ان جعل الحسن الصدق
الذي لا يكون معرضا فيكون الصدق الخاص من العلل التامة للحسن وان جعل الحسن هو الصدق
اذا لم يوجب ضررا على وجه يجعل القيد من الاعتبارات الخارجية لا من المنوعات فيكون متحدا
مع القول بالوجوه والاعتبارات فاذا عرفت ان احتمال ارادة كون الذات مقتضيا فاسد
بقي احتمال ارادة العلة التامة وكلاهما يصح ارادته في المقام وليس المراد من كون ذات الجزئي
الحقيقي علة تامة للحسن مثلا ان يكون لكل خصوصية من الخصوصيات له مدخلية لا محالة في الاتصاف
حتى يورد عليه بانا نقطع بالبديهة ان صدور الصدق من زيد او عمرو لا مدخلية له في اتصاف
اصل الصدق بالحسن بل المراد انه قد يكون للخصوصية الشخصية مدخلية وقيل بانهما بالاوصاف
اللازمة ويحتمل على هذا القول ايضا ان يراد من الاوصاف اللازمة لذوات الكليات او الجزئيات
على نحو ما سمعت وكذا يحتمل ان يراد من الاوصاف اللازمة ما يكون بمنزلة الفصول في الذوات
كالمطابقة واللامطابقة بالنسبة الى الصدق والكذب فقد تسمى بالاوصاف الحقيقية الغير
ويحتمل ان يراد منها ما يكون كالزوجية للاربعة من الاوصاف الخارجية التي لا يمكن انفكاكها
الممتنعة والظاهر ارادة الاخير مع ارادة ذوات الكليات وقيل بالتفصيل بين الحسن والقبح
فالاول يكفي في حصوله انتفاء الجهات المقبحة والثاني بالاوصاف اللازمة وهذا القول يمكن
ان يراد من الحسن فيه مجرد عدم الحرج في الفعل فيرجع الى بعض الاقوال الآخر ويحتمل ان يراد
معناه المتبادر فيكون المراد ان الافعال بالذات مقتضية للحسن والقبح انما يعرض الاوصاف
وجهات خارجة وقيل بانهما بالوجوه والاعتبارات والمراد من الوجوه العناوين التي لا بد
من ان يقع الفعل عليها من غير توقف على اعتبار المعتبر كضرب اليتيم فانه لا بد ان يقع على وجه
من الوجوه كالتأديب او الاهانة او غير ذلك واما الاعتبارات فهي عبارة عن الاوصاف
اللاحقة للفعل التي يتوقف لحوقها على اعتبار المعتبر بحيث لولا الاعتبار لا يكون ذلك الشيء موصوفا

مثل كون هذا الحكم ما افتى به فلان او موصوفا بانه وقع في زمان حصول الامر الفلاني مثلا من باب
الاتفاق ولا يلزم من تقييد الوجوه بما سمعت الذي هو مع القائل بالذات فان القائل بان
الحسن والقبح ذاتيان يقول بان ذات الفعل الذي هو عبارة عن الحركات الخاصة مع قطع
النظر عن الوجوه الخارجة غير متصف بالحسن او القبح ثم القائل بهذا القول اما ان يجعل العلم و
الجهل من الاعتبارات الموجبة لحسن الفعل او قبحه او يجعلهما من الاعتبارات مطلقا اي سواء تعلقا
بالوصف او بالموصوف ولازم ذلك ان لا يكون الظلم مع الجهل بكونه ظلما قبيحا وكذا مع
الجهل بقبحه وان علم كونه ظلما او يجعل الجهل بالموصوف كالمثال الاول من تلك الوجوه و
الاعتبارات دون الجهل بالصفة وقيل بالتفصيل بين الموارد وهو الحق فان بعض الموارد
ما يقطع باستناد الحسن او القبح له الى الذات كشكر المنعم وكفرانه والاضرار بالغير لا يقال ان الاضرار
بالبدن قد يتصف بالحسن لبعض الوجوه والاعتبارات قلت فلا يكون اضرارا ونحن انما
نجعل الاضرار من حيث هو اضرار مما يقتضي القبح بالذات وهذا القسم من خواصه عدم امكان
ورود النسخ عليه كما صرح به في العدة ونهاية الاصول وغيرهما من المتكلمين وقد يقطع
باستناد الوصف الى الاعتبارات مثل العمل الخاص لغاية اعتبرها فقال القول الاعلى وعمل بهذا
الاعتبار يكون حسنا والا فلا ولا يجعل فيه الذاتية وغيره كاغلب الموارد التي بايدينا اليوم
لعل هذا التفصيل مختار جميع الامامية وليس مما وقع لهم فيه خلاف في المراد من الاعتبارات ما يعم
العلم والجهل لكونهما يتعلقان بالموصوف ضرورة كون العلم او الجهل بالحسن والقبح مؤثرا
في حصول صفة الحسن او القبح يستلزم المحال وهو تقدم الشيء على نفسه كما هو ظاهر على القائل بالتصويب
في الاحكام الاولية يلتزم بذلك كيف والا يتعقل ذلك بل القائل بالتصويب لا يقول بالحسن و
القبح في الوقائع ويقول بان الشارع لم يجعل في الوقائع حكما الا ما ظنه المجتهد حكما لله فيها ودفع
بعضهم الايراد عليه بانه كيف يتعلق ظن بجعل الاحكام مع القول بان ما ظن المجتهد حكما لله
فهو حكم الله مع ان الظن لابد له من متعلق وجودي بان المراد ما يظن بانه اشبه بالاصول او ب

بما عهد

بما عهد من الشرع المقدس عبارة ومما يتوهم من انهم قائلون بان العلم والجهل مما يغير الحسن و
القبح ليس بمحله فاذا عرفت ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين في جميع الموارد يندفع الايراد بكون
عدم جواز النسخ لانه انما يرد لو قيل به في جميع الموارد فلا حاجة الى الجواب بانه من باب دفع
القبيحين حتى يرد عليه البهائي بانه ينسخ ثم الظاهر عدم وجود ثمرة لهذه المسئلة وقد
يذكر ثمرات كلها محل نظر وتامل ونذكر منها اثنين الاول ما قيل من ان لازم القول بالوجوه
والاعتبارات تنويع مدخلية العلم والجهل القول بالتصويب لانه غيره من الاقوال المخطئة
وفيه ان القائل بالتصويب لا يقول بالحكم وبالحسن والقبح اصلا بل يقول ان ظن المجتهد محدث
لحكم الله وهو دفع بعضهم الايراد عليه بالاستحالة ولزوم الدور بما سمعت الثاني ما ذكره بعضهم
ايضا من ان لازم القول بكون الحسن والقبح من الذاتيات جواز اجتماع الامر والنهي في مثل
الصدق الضار والكذب النافع نظرا الى ما ثبت من ان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف وفيه ان
القائل بالذاتية ان جعل الذات مقتضية لا علة تامة فلا لزوم كما هو واضح لان ذات الصدق
وان كان مقتضيا للحسن الا انه مشروط بعدم المانع وكونه ضارا للعالم مانع وكذا نقول
في الكذب فالصدق الضار مثلا اما فيه حسن خالص او قبح كذلك فلا يلزم اجتماع الامر والنهي وان
جعلها علة تامة فيلزم منها القول بان الصدق الضار مثلا مشتمل على الحسن والقبح معا لعدم
جواز تخلف العلة عن المعلول الا انه لا يلزم القول بوجود الامر والنهي ايضا لان الحسن الذي علته
تامة للمدح والامر وكذا القبح بل الشرط كون الحسن بالذات غير قبيح بالعرض وكذا القبيح بالذات
غير حسن بالعرض فانه على تقدير عروض القبح على الحسن يستتبع الامر والنهي لانه يكون في موقع
الخارج عن الاختيار والحسن ما يكون للفاعل المختار ان يفعله ويستحق به المدح ومثله الكلام
في القبيح ولو صح هذه الثمرة لكان لازمهم جواز الاجتماع الآمري وفساده بديهي ثم ان
للمعتزلة نزاعا معنونا في كتبهم الكلامية وهو انه هل اختلاف الافعال لذواتها او لامور
خارجة عنها ونظير هذا النزاع ذكروه في الجواهر ويمكن ارجاع الاختلاف هنا الى

الى الاختلاف في تلك بان يقول مبنى الاقوال العناصر الذاتية والوصف اللازم والوجوه
الاعتبارات الاقوال هناك فمن يرى ان شرب الخمر بهيئة صحيحة مخالفة مع غيرها ووقوعه
في حال المرض والصحة انما هو امر عارض خارج يقول بان الحسن والقبح ليس بالذات بل بالامور
الخارجة عن الذات فلو وقع في حال المرض كان حسناً وان وقع في حال الصحة كان قبيحاً ومن
قال بانه لو وقوع في حال الصحة والمرض منوع للشرب ان القبح انما هو الشرب الواقع في حال
الصحة والحسن هو الواقع في حال المرض فاما يقول بالوصف او يقول بالذاتية ثم ان الاشاعرة
المنكرين لادراك العقل الحسن والقبح بعد التنزل والمماشاة مع القائلين بالادراك في
مسئلتين احدهما مسئلة وجوب شكر المنعم وثانيهما الاباحة في الاشياء الغير الضرورية للتعيش
كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيهما
كشم الطيب واكل الفاكهة ومن هنا نسمي المسئلتان مسئلتي التنزل والمماشاة والثانية هي
المسئلة المعروفة في كتب الاصول وهي اصالة الاباحة في الاشياء ولما كانت هاتان من جملة الادلة
العقلية فلا بد من الكلام فيها على وجه التفصيل واما مسئلة وجوب شكر المنعم فلها محل آخر
ولا يليق ذكره في المقام فنقول اختلفوا في حكم الاشياء الغير الضرورية النافعة كشم الورد
الخالية عن امارة الضرر فالاشاعرة على انكار حكم العقل فيها مع تسليمهم حكمه في غيرها من العناوين
الخاصة كحرمة الظلم وحسن الاحسان وغير ذلك ووافقهم بعض العدلية القائلين بالتحسين و
التقبيح العقليين وذهب آخرون منهم الى ان العقل الحكم فيها بالاباحة وهم الاكثرون على ما
نسب اليهم وجماعة الى الحظر وتوقف آخرون وقبل الخوض لا بد من ذكر مقدمات الاولى في
بيان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة البراءة مع ان كلا منهما مشتركان في نفي التكليف حتى ان
بعض الافاضل اعترف بانه لم يجد الفرق بينهما بعد استقصاء التتبع الا ان التحقيق وضوح الفرق
بينهما من وجوه الاول ان حيثية الكلام في هذا الكلام المقام حيثية دلالة العقل حيث ان
معقود الاشاعرة انه لا ادراك في الاشياء التي بحث عنها بالعنوان الذي سمعت بعد تسليم

دلالة الشرع في مثل الظلم والاحسان ونحوهما من العناوين الخاصة ومقصود خصمائهم اثبات دلالة
العقل بذلك بخلاف الكلام في مسئلة البراءة فان حيثية الكلام فيه حيثية تعيين الحكم الشرعي
عند عدم ورود النص من الشرع في المسئلة او دلالة العقل على مفاد حاصل الفرق ان
الكلام هنا في اثبات ان العقل هل يدل على حكم الاشياء التي تقدم اولا اعم من ان يكون ما يدل
عليه هو الحكم الشرعي الذي يكون مرجحاً بالعقل او لا والكلام في البراءة في تعيين الحكم الذي يكون
مرجحاً سواء كان مدرك الحكم العقل او النقل فالنسبة بين المسئلتين نظير النسبة بين العامين من وجه
ومن هنا ترى الشيخ الطوسي ره يتوقف في المسئلة مع ان مذهبه الاباحة شرعاً وبعض الافاضل
تاخر يرى الحظر لكن يقول مع ذلك بالاباحة ويجعلها المرجع والحظر هو الاصل الاولي نظراً
الى بناء العقلاء على ما يجيء تقريره واما ما ذكره بعض المتاخرين في مقام الفرق بينهما من ان البحث
هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك اي البراءة مسئلة مبني على ملاحظة الشرع فالذي يظهر
منه انه لا فرق بينهما الا بالعموم والخصوص من حيث المدرك وهو كما ترى لما عرفت من ان جهة البحث في
احدهما يباين الآخر نعم لا انه كلام ككلامنا عدم صحة الاستدلال بالادلة الشرعية في هذا الباب
الثاني ان الكلام في هذه المسئلة في جهة الاثبات بخلاف مسئلة البراءة فانها موضوعة لنفي
الحكم واثبات فراغ الذمة عن الاشتغال بالوجوب والحرمة او هما معاً مع اضيهما ومن هنا لا يفيد
ان نفي الاحكام الاربعة ايضاً لانه اثبات الاباحة فانتفى الفرق قلنا كلا بل انما لازمه نفي الحرج
في الفعل والترك وهو اعم من الاباحة التي هي عبارة عن الرخصة الحاصلة من الشرع او العقل المختار
الى الاشياء فانه يوجد في افعال الصبيان والبهائم لان افعالهم ايضاً ما لا حرج فيها وليست بمباح
جزماً للاجماع والضرورة على ان الاباحة من الاحكام الموقوفة على ساير شروط التكليف ومن هنا
يلزم من الاشاعرة المنكرين لادراك في المقام للاباحة بانه لا حرج في فعله كما تسمع من كلام
العضدي ان لم تكن صحة هذا الفرق مبني على امر هو الثالث ان مسئلة الاباحة انما هي في
مقابلة الشبهة التحريمية بخلاف مسئلة البراءة فان المتبادر منها انها في ما يكون الشبهة وجوبية

فذكر الشهيد الثاني من اقسام المسئلة الاتية لا يكون الا من باب الاستقراء ونقول ان مسئلة
البراءة اعم بشهادة الذكر المزبور الا انا نقول ان هذا المقدار من الفرق اي الفرق بالعموم
والخصوص يكفي ان قلت بناء على هذا فينبغي عنوان مسئلة البراءة عن عنوان مسئلة الاباحة
فلا وجه لتعدد العنوان قلت هو ايراد اخر وكلامنا الان في احداث الفرق بين المسئلتين
قيل الرابع ان الكلام هنا في اثبات الاباحة والحظر الواقعيين بخلاف المسئلة الاتية و
هي البراءة فان الكلام فيها في حكم الاشياء بملاحظة كونها مجهول الحكم فيكون ظاهريا كما
اختاره بعض المتاخرين ويدل على ان الكلام هنا في اثبات الحكم الواقعي للاشياء المبحوث عنها
امران احدهما ان من الاقوال في المقام القول بالحظر ومنها القول بالتوقف وذكروا ان
القائلين بالتوقف ايضا في مقام العمل يبنون على الحرمة كالقائلين بالحظر فلو كان مقصود
القائلين بالحظر الحظر الظاهري لما كان فرق بين القول بالتوقف والقول بالحظر اصلا بعد
كون كل واحد منهما بنائه على الحرمة في مقام العمل فاذا ثبت ان مراد الحاظر الواقعي يثبت ان مراد
القائل بالاباحة ايضا والا لما صحت المقابلة بينهما الثاني ملاحظة الادلة فان ادلة الطرفين
ظاهرة في ذلك اما ادلة القائلين بالحظر فمنها انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فلا ريب في
كونه مثبتا للحظر الواقعي على تقدير صحته لا الظاهري ضرورة ان التصرف في ملك الغير بدون
اذنه من المحرمات الواقعية لا الظاهرية واما ادلة القول بالاباحة فمنها ما عن السيد المرتضى ره
انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة اما خلوه من العاجلة فبالفرض واما عن
الاجلة فلانه لو كانت مفسدة اجلة لبعثه الشرع بوجوب بيان المفاسد والمصالح للشرع فاذا لم يكن
بيانا كما هو المفروض ينكشف عدم المفسدة الاجلة ايضا وهذا ايضا كما تراه مثبت للاباحة الواقعية
لا للاباحة الظاهرية ان قلت جعل الاباحة او الحظر قبل ورود الشرع من القائلين بهما
واقعيين لا يستقيم بعد وجود احتمال انكشاف الخلاف من الشرع كما هو الشاهد في جملة
من المنافع كالزنا والربا وشرب الخمر وغير ذلك فلا مجال الى جعل مراد المبيح مثلا اثبات الاباحة

من جهة

من جهة الجهل بالحال قلت انكشاف الخلاف بعد ورود الشرع لا يلازم جعل الحكم الذي فهم
من العقل قبله ضرورة كون كشف الخلاف من الامور السارية في جميع المطالب الظاهرية ظاهريا هو
والواقعية وكذا لا ينافي وجود الاحتمال كون الحكم من العقل واقعيا ضرورة ان جل
الاحكام الشرعية من الظنيات ومع ذلك احكام واقعية لا ظاهرية بل المعيار والمدار
في تشخيص الحكم الظاهري والواقعي هو ان حكم الحاكم على شيء ان كان مع قطع النظر عن
كونه مجهول الحكم فواقعي وان كان بملاحظة انه مجهول الحكم فظاهري والمعنى الاخير لا يتصور
في الاحكام العقلية بل احكامها ليست الا واقعيات لانها لو كانت حكم من احكامها كالاباحة
في المقام وغيره ظاهريا لزم ان يكون هناك حكم واقعي يحتمل مخالفته مع هذا وموافقته
واللازم باطل بيان الملازمة موقوف على مقدمة وهي ان الحسن والقبح المستتبعين للاحكام
الشرعية ليسا الا من عوارض الافعال الصادرة من المكلف بالارادة والاختيار نعم الحسن و
القبح ببعض المعاني كصفة النقص والكمال يمكن وجودهما في الافعال الغير الاختيارية ايضا
ثم ان الفعل الصادر من المكلف اذا فرض كونه مصداقا لعناوين متعددة كضرب اليتيم
الذي هو مصداق للايلام وللتهذيب وغير ذلك لا يترتب عليه اثار جميع العناوين بل كل عنوان
علم المكلف واتاه بذلك العقد يترتب اثار ذلك العنوان لا غيره فلو ضرب بقصد الايلام
لكن اتفق انه تاديب الطفل لا يستحق به فضلا فعله حصل اثار التاديب ايضا لا يترتب عليه اثار
التاديب من الحسن والطلب فانه لا يقع منه لا عقلا انه فعل حسنا بل انما يقع حصول الحسن ولو
بغير اختياره وكذا لو قطع يد اليتيم نجرا فاتفق انه صار سببا لشفائه من المرض الخاص الذي
كان فيه فهذا الفعل الخارجي ليس الا قبيحا في الواقع والظاهر لان الفعل الذي حصل منه انما
كان حاصلا بغير ارادته واختياره والامر الحاصل بدون توسط الارادة والاختيار لا يمكن
حسنه ولا قبحه بالمعنى الذي يستتبع الاحكام اذا عرفت فنقول اذا جعلت الاباحة التي حكم
بها العقل في الاشياء النافعة التي لم تظهر منها امارة للمفسدة ظاهرية فما الحكم الواقعي لها

فيها
فان كان هي الاباحة ايضاً فهو المط وان كان هي الحرمة فنقول يلزم ان تترتب الحرمة على الامر
الغير الاختياري لان غاية الامر انك تعرض ان هذا الشيء في الواقع سم لكن نقول مع ملاحظة
هذا الفرض يحكم القائل بالاباحة بان العقل قاطع بعدم قبح في ارتكابه لان المحرم عند
العقل ليس الا عنوان اكل السم مثلاً لا ان ياكل شيئاً من الطيبات فيتفق كونه سماً بالنسبة الى
مزاج الاكل وكذا الحاكم بالحظر يحكم بانه لا بد من الاجتناب بمجرد احتمال الضرر لقطع العقل
بان جعل النفس في معرض الضرر غير جائز ومجرد احتمال كونه متصفاً بعنوان حسن في الواقع
غير مجد لانه ليس الا كمن كذب بقصد الاضرار بالشخص فاتفق انه صار سبباً لانجائه من الهلاكة
فلو فرضنا ان احتمال ذلك النفع يجدي في جعل حكم الكذب الصادر من الشخص ظاهرياً يمكن ذلك
ان تقول به في مسئلتنا ايضاً والا فلا ان قلت يجري نظير ذلك في البراءة ايضاً فانا نقول
لو كانت البراءة ظاهرية لزم ان يكون هناك حكم واقعي آخر ولازم ما ذكرت من كون مورد التكليف
الامور الغير الاختيارية وبالجملة ما حكمت بان كل حكم عقلي لا يتصور كونه ظاهرياً بل لا بد ان
يكون واقعياً لا بد ان تكون البراءة ايضاً من الواقعيات قلت لا ريب في ان الحكم الثانوي
في الوقايع اي الحكم في الوقايع بلحاظ كونها مجهولة الحكم هو البراءة في نفس الامر والواقع و
انما نقول بكونه ظاهرياً وحكماً ثانوياً بالنظر الى ان العلم حاصل بعروض الحكم الاولي من الشارع
المقدس فيها فهذا الحكم من العقل يكون ثانوياً وظاهرياً بالاعتبار بخلاف مسئلة الاباحة التي
فرضنا الكلام فيها في حكم الاشياء قبل ورود الشرع مع كون الشيء ذا نفع اذ لا يتصور فيه الا
كون الحكم العقلي واقعياً اولياً اذ لا حكم ما عداه من الشرع بالفرض مع ان البراءة لا تثبت الاحكام
بل انما تنفى بها الاحكام الالزامية او ما عدا الاباحة من الاحكام الاربعة ان قلت مقتضى ما
ذكرت نفي الاحكام الظاهرية مطلقاً في الاحكام الشرعية اذ لو كان حكم ما سوى الحكم الذي
نسميه ظاهرياً يلزم كون الامر الغير الاختياري مورداً للحسن والقبح والتكاليف وهو باطل لما ذكر
في الاحكام العقلية قلت لا ريب في انه يمكن ان يحرم الشارع المقدس شيئاً او يوجبه ولا يصل الى المكلف
فحكمه الثانوي

فحكمه الثانوي البراءة وذلك الحكم الذي لم يصل اليه يسمى حكماً شأنياً وحكماً واقعياً ولا يتصور
نحو ذلك بالنسبة الى العقليات يعني ان يحكم العقل بشيء ولا يلتفت اليه العاقل فيكون من
حيث جهله بذلك الحكم الواقعي العقلي مورداً للحكم الثانوي فوالله يلزم كون الامر الغير
الاختياري مورداً للحسن والقبح والتكاليف قلت التكليف الذي سميناه شأنياً انما يتوجه
الى الفعل الاختياري غاية الامر ان جهل الشخص يورث كونه من حيث جهله مورداً
للاحكام الظاهرية وعدم تنجز ذلك التكليف بالنسبة اليه ان قلت لازم ما ذكرت اعتبار
العلم في موضوع كل واحد من الاحكام العقلية بمعنى انه لا يقبح الظلم الا من العالم بكونه ظلماً
قبيحاً ولا يحسن الاحسان الا من العالم بذلك الحسن لا غير ذلك والحال ان مذهب الامامية عدم تبدل
الحسن والقبح بسبب العلم والجهل قلت نعم لازم كلامنا ما ذكرت من كون العلم معتبراً في موضوع كل
الاحكام العقلية ولا يلزم منه محذور اصلاً وما هو متفق عليه من ان الاحكام لا يمكن تبدلها
بالعلم والجهل انما هو عدم تبدلها بالعلم والجهل بنفس الحكم الشرعي او الحسن والقبح واما العلم
والجهل بالموضوع فلا ريب في مدخليتهما في ذلك بعد العقل بعدم صحة كون الامور الجاهلية
من باب التحسين والاتفاق مورد الحسن والقبح والاحكام الشرعية الثالثة ذكر جماعة
من الاصوليين كالفاضل الجواد وغيره ان الاشياء الغير الضرورية عند القائلين بالتحسين و
التقبيح قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم باحكام الخمسة وما لا يدرك العقل
حسنها ولا قبحها ولكنها مما ينتفع به كشم الورد واكل الفاكهة مثلاً فهذا قبل ورود الشرع
قد اختلفوا في حكمها بالاباحة والحظر وغيرهما من الاقوال المتقدمة ويرد على هذا العنوان
اشكال لان احدهما ما ذكره الفاضل القمي قده من انه اذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب ونحوها
من المنافع محلاً للنزاع والتشاجر لا يبقى شيء يكون اباحته متفقاً عليه بينهم فالانتفاع
له اصلاً مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل
فيها عند الكل فتقسيم ما يستقل به العقل الى الاحكام الخمسة لا يصح بل لا بد من تقسيمه الى الاحكام

الاربعة وهي ما عدى الاباحة من الاحكام الخمسة ويمكن الجواب عنه بما ذكره بعضهم من ان المراد
من التقسيم الى الخمسة عدم خلوه عن احدها نوعا فلا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع
مع ان جانب الثاني لا لزوم التناقض في العنوان المزبور لان موضوع العنوان فيما لا يدرك
العقل فيها حسنا ولا قبحا يناقض الاخلال ضيقه على اقوال الثلثة بل لا بد من الالتزام بانه لا حكم
فيها كما قال به الاشاعرة ولم يرد هذا الاشكال بعين واحد وما اجاب عن الاشكال التفتازاني
بان النزاع في الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه
مثلا فلا يحكم بحكم خاص تفصيلي فهل يحكم فيها على الاجمال بجهة او يحكم بالاباحة او لا واجيب عنه
اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا علم الحاكم بحكم المخصوص بكل فعل كاكل
فاكهة الرمان بعد ضم الصغرى الواضحة الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل في دليلهم لكن
يرد عليه ان ادراكه خصوصيا بعد ادراك حكم اكل الفاكهة مطلقا وان كان من المسلمات الا انه
ادراك للخاص بعنوان عام اجمالي والذي هو خارج عن النزاع ومتفق عليه بينهم هو الادراك
بعنوان خاص فالاولى في الجواب ان يقال كما ذكره بعض المتاخرين بان سائر ما يستقل به العقل
ايضا مما يدركه العقل بعنوان العموم فان كل فرد من افراد الظلم من جهة انما يحكم العقل
بقبحه بعد ملاحظة ادخاله تحت عنوان الظلم وكذا سائر العنوانات فلا بد ان لا يجعل ما تحت
عنوان الظلم من الخصوصيات النوعية والصنفية والفردية مما يستقل العقل بقبحه بل مما لا يستقل
العقل بقبحه فيدخل في محل النزاع والفرق بين العموم في عنوان الظلم مثلا والعموم في العنوان
المبحوث عنها اي الاشياء النافعة قبل ورود الشرع متضح الفساد واجاب بعضهم عن اصل
الاشكال ايضا كالفاضل الجواد وقيل انه ماخوذ من كلام المحقق الشيرازي بان المراد
مما لا يدرك العقل حسنها او قبحها عدم الادراك ابتداء وبمجرده عن ملاحظة شيء اخر وهو
لا ينافي في ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل ويرد عليه ايضا نظير ما اوردناه على الجواب
المتقدم من انه يلزم منه عدم كون شيء من انواع الظلم واصنافه مثلا داخلا في عنوان انما

يستقل

٣٤

يستقل العقل فيه بحسن او قبح لان العقل لا يدرك قبح الظلم الخاص باي نحو من الخصوصيات كان
ابتداء وبمجرده عن ملاحظة شيء بل لا بد في حكمه من ملاحظة الوسط وضم الصغرى الى الكبرى كان
يقال هذا ظلم وكل ظلم كذا فهذا كذا وقد يجاب ايضا عن الاشكال المذكور بان المراد مما لا
يدرك العقل الحسن والقبح الواقعيين فيمكن ان يدرك الحسن والقبح الظاهريين بمعنى ادراكه
لهما بعد ملاحظة كون الواقعة مجهول الحكم نظير البرائة فان موردها ما جهل الحكم من حيث
الواقع والعقل قاطع بنفي الوجوب مثلا بعد ملاحظة الواقعة من حيث كونها مجهول الحكم ويرد
عليه اولا انه مناف للاقوال والادلة على ما سمعت فانها ظاهرة في ان النزاع فيما نحن فيه في الاباحة
والحظر الواقعيين لا الظاهريين وثانيا انه لا يتعقل الحكم الظاهري في الاحكام العقلية
بل كلما يحكم به العقل فهو واقعي ليس الا نعم الاحكام العقلية لها قسمان احدهما ما يحكم به العقل
بعد ملاحظة جهات العقل وادراكه لها كما في قبح الظلم مثلا وثانيهما ما يحكم به بعد ادراك
بعض الجهات وجهله بوجود جهة اخرى تنافي الجهة التي ادركها كما فيما نحن فيه فان العقل
في الاشياء النافعة قبل ورود الشرع يدرك الاباحة بناء على مذهب من يرى الاباحة مع حكمه
بان الجهة الاخرى لو كانت لم تكن لها اثر بالنسبة الى متعلق الحكم الشرعي فيمكن ان يقال ان المتفق
عليه هو القسم الاول ومحل الخلاف هو القسم الثاني ولعل هذا مراد من جعل الاباحة في المقام
ظاهرية لكنه غير مستقيم لانه يحكم العقل بقبح فعل يكون مصداقا للظلم ايضا كذلك لانه انما يحكم
بالقبح بعد فرض الجهل بكون ذلك الفعل مصداقا لعنوان حسن اخر كانجاء نبي من الهلاكة ونحو
ذلك فيلزم انتفاء الاحكام العقلية راسا وبالجملة قد تقدم ان كل حكم من الاحكام العقلية
يعتبر في موضوعه العلم فلا يبقى فرق حتى ياخذ به في المقام نعم يمكن ان يقال بان بين احكام
العقل فرقا من جهة اخرى وان كان الكل متساويا في الواقعية وهو ان حكم العقل قد لا يكون
للجهل فيه مدخلية بل يكون من جهة الاحاطة بجهات الفعل كالظلم مثلا وقد يكون من جهة الجهل
مدخلية فيه لكن لا على النحو يكون الجهل جزء لموضوع الحكم العقلي بمعنى ان الحكم بالحسن مثلا على الموضوع

المنصف بكونه مجهول الحكم بل على نحو يكون الجهل طريقيا كما في ما نحن فيه فان الشيء النافع قبل
ورود الشرع مباح بناء على مذهب القائل بالاباحة نظرا الى انه منفعة خالية عن امارة المضرة
اما المضرة العاجلة فلانه المفروض واما المضرة الاجلة فلانه لو كان لبينه الشارع المقدس كما
ذكره السيد قده بيانه كاشف عن العدم ولا يجعل ذلك الحكم ظاهريا بل يثبت به ان الحكم
في الواقع ونفس الامر ويحتمل ان يكون هذا مراده من جعل الحكم ظاهريا لكنه خروج عن الاصطلاح
فان الاصطلاح على تسمية ما يكون الجهل فيه جزء الموضوع الحكم ظاهريا الا ما يكون الجهل فيه طريقا
للواقع وكاشفا عنه الثالث في اقوال المسئلة وقد تقدم اليه الاشارة ونقول ايضا ان
الاقوال في المسئلة اربعة الاول القول بالاباحة وهو المنسوب الى الاكثر المتكلمين والفقهاء
والمحكي عن ابي الحسن والسيد المرتضى الثاني القول بالحظر ذهب اليه كثير من البغداديين وطائفة من
اصحابنا الامامية ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء كما ذكره في العدة الثالث التوقف وهو المنسوب
الى شيخ الاشاعرة واختاره الشيخ ومعناه تارة بعدم العلم بالحكم واخرى بعدم الحكم الرابع انه
لا حكم فيها اصلا ذهب اليه الحاجبي والعضدي اذا تمهدت هذه فنقول للقول بالاباحة وجوه
الاول ما ذكره في العدة في استدلال القائلين بالاباحة والحظر انه السيد المرتضى قده من انا نعلم
ضرورة ان كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرر فيه على احد فيه عاجلا ولا اجلا فانه حسن كما نعلم ان كل
الم لا يقع منه نفع اجلا او عاجلا قبيح نداقع احد الامرين كدافع الاخر فاذا ثبت ذلك وكانت هذه
الاشياء لا ضرر فيها عاجلا ولا اجلا وجب ان يكون حسنا فاما الدلالة على انه لا يجوز ان يكون فيها ضررا اجلا
لانه لو كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة في الدين ولو كان كذلك لوجب على القديم تعالى اعلامنا
ذلك فلما لم يعلمنا ذلك علمنا انه حسنة واجاب عنه في العدة ايضا قال ره وقد مضى في دليلنا ما يمكن
ان يكون كلاما على هذه الشبهة وذلك انا قلنا ان هذه الاشياء لا يؤمن ان يكون فيها ضرر اجل
واذا لم يؤمن ذلك قبح الاقدام عليها كما لو قطعنا ان فيها ضررا واجبنا عن قولهم انه لو كان فيها ضرر
لكان ذلك لاجل المفسدة وذلك يجب على القديم اعلامنا اياه بان قلنا لا يمتنع ان يتعلق المصلحة

باعلامنا

باعلامنا لجهة الفعل على وجه التفصيل ويكون مصلحتنا في الوقف والشك ويجوز كل واحد من
الوجهين في الفعل واذا كان ذلك جائزا لم يجب عليه تعالى اعلامنا ذلك وجاز ان نقيس على
هذه المنزلة اقول والكلام في كلامه ره يقع في موردين احدهما في صحة كونه حجة باخبر كلام
السيد وعدمه والحق صحته لان حاصل استدلال السيد ره انه لو كانت مفسدة يجب على الله
بيانه ولما لم يبين علم عدمها وفيه انه لم يقم دليل على وجوب بيان المفاسد على الشارع المقدس اذ
نرى بالوجدان والعيان عدمه في كثير من الموارد بل نقول لا مانع من ان يترك البيان اتكالا
على حكم العقول بوجوب دفع المضرة مثلا وثانيهما في دفع التنافي بين كلامه ره هذا حيث يمنع
وجوب البيان على الشارع المقدس مع كلامه في مبحث الاجماع حيث قال بوجوب البيان على الامام لانه
قال في بعض كلماته في مقام رد كلام السيد المانع عن وجوب البيان على الامام نظرا الى انا صرنا
بانفسنا سببا لاختفاء الحق اما مسلم ان هذا حسن عنا انه يوجب دفع اليد عن حجية الاجماع لانه
لا طريق الى اثباته بدليل اللطف معه كلامه ره هذا استفدنا ان كل ما يدعى عن الشيخ من الاجماع
فانما هو اجماع لطفي فلا يجوز التمسك باجماعاته لمن لا يرى عدم تمامية طريقة اللطف كما هو المعروف
بين المتاخرين ووجه دفع التنافي ان قوله بوجوب اللطف على البيان على الشارع انما هو بعد ورود
الشرع في الوقائع غاية الامر ان بعضا من احكامه صار مختفيا بسبب بعض السوانح من ظلم
الظلمة وغيره فانه لو فرض ان الطائفة اتفقت على خلاف ما هو الحكم في الواقع وجب على الامام
ردعهم والا لكان خلاف اللطف وهذا لا يلازم وجوب البيان مطلقا حتى اذا لم يرد شرع على حال
ان للشارع ان لا يبين الحكم في الواقعة اصلا ويتكل على حكم العقل بوجوب دفع الضرر مثلا او ما
لو بينه واراد من المكلفين الامتثال على طبقه ثم اختفي من جهة العوارض فقاعدة اللطف مقتضية لوجوب
البيان الثاني ما في العدة ايضا من انه اذا صح انه خلق الله تعالى الاجسام خالية من
الطعوم فخلقه الله تعالى اللون والطعم لا بد ان يكون فيه وجه حسن ولا يخلو ذلك من ان يكون لنفع
نفسه او لنفع الغير وخلقها لنفعها ولا يجوز ان يخلقها لنفع نفسه لانه تعالى عن ذلك او الكبير او لا

ولا يحسن ان يخلقها ليضر بها الا ان ذلك قبيح الابتداء به فلم يبق الا خلقها لنفع الغير وذلك يقتضي
كونها مباحة والجواب عنه ما اجاب به في العدة ايضا من ان الانتفاع بهذه الاشياء قد يكون
في الاستدلال بها على الله تعالى وعلى صفاته وليس الانتفاع مقصورا على التناول بحسب
ليس لهم ان يقولوا انه كان يمكن الاستدلال بالاجسام على وحدانيته تعالى وعلى صفاته فلا
معنى لخلق الطعوم وذلك انه لا يمتنع ان يخلقها لما ذكرناه وان كان الجسم يصح الاستدلال به
ويكون ذلك زيادة في الادلة الثالث ان الاحكام بالحصر العقلي منحصرة في الخمسة والضرورة قاضية على
انتفاء ما عدا الاباحة من الاحكام الاربعة لاشتراطها بالعلم والبيان فيثبت الاباحة ويرد عليه ان
المراد بالاباحة التي اثبتها بالدليل المذكور اما مجرد عدم الحرج في الفعل فيرد عليه انه ليس من
الاحكام بل مما يصح لحوقه لافعال الصبيان والبهائم وخارج عن محل النزاع في المقام وان اراد
خطاب الشرع بذلك فلا يلزم من نفي الاحكام الاربعة ثبوته بل لازم الدليل المذكور نفيه ايضا
نظرا الى ان الاباحة بهذا المعنى مطلقا ظاهريا وواقعيا مما يتوقف على البيان فحيث لا بيان يعلم انتفاؤه
الرابع بناء العقلاء فان بناءهم لم يكن على التوقف في افعالهم والاقتصار في مثل التنفس والاكل
والشرب وغيرها من افعالهم على المقدار الضروري حتى يثبت البيان من الشرع المقدس بل كان بناؤهم
على التصرف فيما لم يصل منع من جانب الشرع من قديم الزمان الى زماننا هذا وهذا امتن الادلة التي
تمسك بها في المقام ومع ذلك يرد عليه انه لا ينطبق على محل النزاع ببيان ان محل الكلام و
النزاع انما هو في الاشياء النافعة التي تكون فيها احتمال المضرة فانه مع عدم وجود المفسدة علما
لا يكون من محل النزاع في شيء وكذا الاطلاق فيما ينتفي فيه المفسدة ظنا كالاطلاق فيما انتفت
امارة المفسدة وبناء العقلاء المدعى في المقام ليس فيما تحتمل فيه المفسدة بل فيما يظن فيه عدمها
او يعلم به اما لعدم الالتفات بوجود مفسدة في التصرف في الاشياء النافعة او لتنزيلهم الاحتمال
بعد كونه بمنزلة المعدوم او نحو ذلك من الحالات كون بنائهم على الاباحة مسلم لكن بعد فراغهم
عن نفي احتمال المفسدة بعلم او بظن معتبر عندهم ومحل الكلام فيما بقي فيه احتمال المفسدة وشبهة على

بنائهم

٣٦

بنائهم مختص بالمورد المذكور انه لو فرضنا ان مملوا من شيء لذيذ نافع وعلم الشخص اجمالا
بوقوع سم في احدهما دون الاخر لا يقدم على شرب واحد منها او الحال انه لا يزيد على احتمال
الضرر مع وجود العلم بالمنفعة ومما يشهد له ايضا انه لو ورد على المنفرد قاصدا بانه يغتر الاجتناب
لاحتمال الضرر الكامن لم يرده ينفي الضرر ولو كان احتمال الضرر غير مضر في حكم العقل وبناء
العقلاء لكان ينبغي ان يجيب بانه لا يغير الاحتمال ومما يشهد لذلك ايضا قولهم في مقام الاستدلال
على الاباحة ان تجويز الضرر مما يظنون اصحاب الجنون والسوداء لا يغير تجويز ذلك في نظر العقل
مثلا لا ان تجويز الظن مما يظنون اصحاب الجنون والسوداء للقول بالحظر وجهها الاول ما
استدل به جماعة من ان التصرف في ملك الغير بغير اذن منه عقلا ولا شرعا وكل ما كان كذلك فهو محرم
ومحظور في نظر العقل اما بيان انتفاء الاذن العقلي على الاذن فلانا لا نرى بعد ملاحظة ما يعقل
انشاء الحسن في الفعل بمجرد ملاحظة كونه ذا منفعة واما انتفاء الاذن الشرعي فلان الكلام
فيما لم يرد شرع وهو لا يجامع مع وجود الاذن الشرعي ويرد عليه منع حكم العقل بحرمة التصرف
في مال الغير بغير اذن منه مطلقا وانما ذلك فيما يكون التصرف موجبا لتضرر المالك او يصدر من
المالك منع بالخصوص وان لم يكن ضرر فان التصرف مع المنع لا ريب في حكم العقل بانه عن جنابه
واما التصرف في الملك بدون احد القيدين كان يكون لاحد بحر عظيم او بيدر كذلك فاخذ احد
من ذلك البحر او البيدر قطرة ماء او حبة حنطة ثم اعاده الى المحل الذي اخذه منه لا يعد ذلك حراما
عند العقل مع انه لا ريب في كونه تصرفا بل مثله ثم يسجر منه في الشرع وقد يجاب ايضا بالنقض بمثل
التشخص بنار الغير ونحو ذلك فانه تصرف ولا يحكم العقل بالمنع عنه ويمكن الجواب عن امثاله
بان عدم المنع في امثال ذلك انما هو لوجود الاذن ولو بشاهد الحال او يمنع كونه تصرفا في
ملك الغير كما في مثل التشخص بنار الغير والاستضاءة بنوره وكلامنا انما هو فيما يكون تصرفا في ملك
الغير مع فرض عدم الاذن كما سمعت ان قلت اذا جعلت التصرف مع منع المالك موجبا لحرمته
عند العقل مطلقا اي سواء تضرر به المالك او لم يتضرر فلا ذم المنع ضرر فيما اذا احتمل المنع انه لعدم

لعدم التفاوت في العقل بينهما فلك احتمال المنع انما كان من جهة منفعة راجعة الى الشي المقدس
جل وعز منزه عنه وان كان عبثا قبيحا من الحكيم تقدس وتعالى وان كان لامر يرجع الى العبد فليس ذلك
الامر الا مضرة كامنة في ذلك الامر فيرجع حاصل الدليل الى ان العقل يمنع من التصرف في الشيء
المبحوث عنه لاحتمال كونه اقداما على الضرر المحتمل وهو عند العقل كالاقدام على الضرر المعلوم
فلا يكون دليلا مستقلا بل هو عين الدليل الثاني الذي نذكره وقد ذكره الشيخ ايضا في كتاب العدة
عن بعض القائلين بالحظر لا ريب في عدم المنع من جهة ملاحظة كون الشيء ملكا للغير بعد العلم
بجوده تعالى وكرمه وانما احتمال المنع ناش عن احتمال كونه مضرة في التصرف لا يعلمه العبد وعلى هذا
يرجع الدليل المزبور الى الدليل الثاني ولا يكون عليحدة الدليل الثاني ان التصرف في الاشياء التي
نبحث عنها بالعنوان المتقدم لا يخلو عن الاقدام بما لا يؤمن عليه الضرر ضرورة وجود احتمال الضرر
وهو يجب دفعه لوجوب دفع الضرر المحتمل عند العقل كوجوب دفعه اذا كان معلوما وهذا المحض
ما استدل به الشيخ في العدة وهو موافق لما يظهر من المتكلمين الاطباق عليه من اثباتهم وجوب شكر
لكن يتوجه عليه بان اجماع الفقهاء قد انعقد على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل بل بناؤهم على
اجراء اصالة عدم الضرر كلما امكن اجراء الاصل ولا يمنعون في بعض العبادات المتوقعة وقوعها
على صفة المطلوبية والوجوب على انتفاء الضرر بمجرد احتماله مثلا اذا حصل الشك في اثناء
الصوم في عروض مرض يخاف على النفس فيه او صيام لا يقولون بوجوب الافطار دفعا للخوف الضرر الحاصل
في النفس بواسطة الاحتمال المزبور نعم اذا لم يمكن لهم اجراء الاصل يوجبون دفع الضرر كما لو وقع
مثلا في اصالة الانائين واشتبه الاناء المسموم بغيره ومن هنا يظهر التدافع بين حكم العقل وحكم الشرع
المستفاد من الاجماع مع ما سمعته من قضية التطابق بين العقل والشرع والجواب عن ذلك ان قول
الفقهاء بعدم وجوب دفع الضرر ان كان في مقام احتمال الضرر الاخروي كما في اجراء اصالة البراءة
او اصالة العدم في صورة دوران الامر بين الواجب وغيره كالمباح فلا ريب انه لا يحتمل فيه العقاب
بعد اجراء اصالة البراءة الثابتة بالدليل من العقل والاجماع وان كان في مقام احتمال الضرر الدنيوي

كالمثال

كالمثال المزبور فيرد عليه ان ضرر الدنيوي كجرح النفس بل قتله قد يوجد فيه منفعة يجب الاقدام به
كما ربما يامر به الطبيب عند اقتضاء الحال ذلك فلعل الموارد التي حكم الشرع بدفع احتمال الضرر
بالاصل الذي كثيرا ما يتخلف عن الواقع من قبيل ذلك بل هو المتعين بعد ما سمعت من عدم امكان
التخلف بين العقل والشرع ومن هنا ظهر عدم التدافع بين حكم العقل وحكم الشرع فان العقل
انما يحكم بالقبح عند عدم اشتمال المضرة البدنية او غيرها من المفاسد الاخروية على منفعة يفوق
تلك المضرة لا مطلقا ولا باس بتفصيل الكلام في مسئلة وجوب دفع الضرر فانه مقدمة نافعة في
المقام وفي المقام الاتي اي بحث اصالة البراءة وفي غيره من الموارد فنقول الضرر اما ان يكون
دنيويا او اخرويا وعلى التقديرين اما ان يكون مقطوعا به او مظنونا او مشكوكا او موهوما لا
اشكال في وجوب دفع الضرر المعلوم عقلا دنيويا كان او اخرويا وكذا في وجوب دفع الضرر
المظنون فان العقل والشرع منطبقان على وجوبه واما وجوب دفع الضرر المشكوك فالذي
يستفاد من ملاحظة كلماتهم في مسئلة وجوب شكر المنعم انه يجب دفعه ايضا لكن اجماع الفقهاء على
انه لا يجب دفعه بل كلما شك في الضرر يجرون اصالة عدمه ويثبتون اثار عدم الضرر الواقعي
ومن هنا يتوهم المنافاة بين حكم العقل والشرع واما الضرر الموهوم فالذي يظهر من بعضهم استقلال
العقل بوجوب دفعه ايضا لو ان ما يرى من عدم اجتناب العقلاء من مجرد الضرر الموهوم كعدم
فرارهم عن تحت الحائط المحكم البنيان ونحو ذلك انما هو لدليل وارد فان البناء على الدفع في الضرر الموهوم
يوجب قبحا وضررا اعظم من الضرر الحاصل على تقدير عدم الاجتناب وبوجه اوضح لما كان باب العلم
بالنسبة الى الامور التي يتعلق بها مقاصد العقلاء منسدا غالبا لتعلقها بالامور المستقبلة فلا جرم
كان بناؤهم على الاخذ بالمظنونات عند انسداد باب العلم عليهم فالخروج عن حكم العقل بعقول
هو للدليل الوارد كالخروج عن اصالة حرمة العمل بالظن الذي ذكرنا كونه من مستقلات العقل
بواسطة برهان الانسداد ويرد هنا ايضا المنافاة المزبورة بين حكم العقل بوجوب دفع الضرر
الموهوم والاجماع الذي ادعيناه من الفقهاء على اجراء اصالة العدم في الضرر المشكوك عند وجود

العلم الاجمالي في البين والحق ان صرامة العقل حاكم بوجوب الاجتناب عن الضرر المشكوك والموهوم
فضلاً عن المظنون دنيوياً كان هو او اخروياً وما يتوهم من انعقاد الاجماع من الفقهاء على خلافه
توهم فاسد وبيان ذلك يتوقف على بيان الفرق بين الضررين الدنيوي والاخروي فنقول
الضرر اما دنيوي او اخروي والثاني محض في العقاب والعقاب لا يكون الا بالنار كما
ان الثواب لا يكون الا بالجنة وليس المراد من ذلك ان كل من يموت لا بد ان يدخل اما في الجنة
او في النار بل المراد ان كل عقاب يكون في البرزخ فهو من شؤون جهنم كما ان كل ما يكون فيه
فهو من شؤون الجنة ويدل على ذلك الروايات ايضاً كقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النار وغير ذلك ومن هنا يظهر صحة الاستدلال بكون المعصية كبيرة بمجرد ورود
الايعاد بالعقاب عليها مع ان الكبيرة على ما في صحاح الروايات الواردة عن الائمة الاطهار
عليهم السلام هو ما اوعد عليه بالنار وعلى اي حال فالضرر الذي يترتب عليه الاحكام الشرعية ليس
الا الضرر الدنيوي بدنياً كان او مالياً او عرضياً كما يظهر من ملاحظة ابواب الفقه مثلاً التيمم
والصوم ومبحث الخيارات من البيع وغير ذلك ثم ان الضرر الدنيوي باقسامه وان حكم
العقل بوجوب دفعه الا انه يمكن ان يأمر الشارع المقدس بفرد من افراده بامر وجوبي او امر
استحبابي او ينهى عنه بنهي تحريمي او تنزيهي وبالجملة يصح ان يكون موردا لجميع الاحكام الخمسة
التكليفية ومن هنا قلنا في تنبيهات قاعدة الضرر تنقسم الى الاقسام الخمسة الواجب كما هو واضح
المثال والمحرم كالتقية في الدماء فان عدم التقية لو فرض كونه موجباً للالقاء النفس في
الهلاكة قطعاً فضلاً عن الظن والشك لا يوجب جواز الاقدام على الدم بل يجب القاء النفس
في الهلاكة فقد ظهر ان امثال هذه الموارد التي امر الشارع المقدس بالقاء النفس في الضرر الدنيوي
والمباح كاظهار كلمة الكفر اذا ادى تركه الى قتل النفس مثلا فانه من المباحات كما يظهر من
ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطاء قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة
اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين عليه السلام فبرئ واحد منهما وابى الآخر فخلي سبيل الذي برئ

وقتل

وقتل الآخر فقال اما الذي برئ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يبرأ فرجل تعجل الى الجنة
والوجه في جميع ذلك ان الاحكام تابعة للمصالح فربما يكون الفعل المشتمل على الضرر فيه جهة
زائدة مشتملة على منفعة يكون حسن تحققها اعظم من الاقدام على ذلك الضرر بمراتب
فالعقل ح انما يحكم بوجوب الاجتناب اذا لاحظ جهة الضرر من حيث انه جهة الضرر وكان
توضيح ذلك فلاحظ بناء العرف والعقلاء فان قطع اليد بنفسه يجب اجتناب صاحب اليد عنه
عقلا وقبيح مع ان ذلك كثيرا ما يشتمل على منفعة يجب ادراكها كالاستشفاء من المرض المهلك فيحكم
العقلاء كالعقل بوجوب الاقدام عليه ويحكم الاطباء ايضا ترى بين حكم العقل بوجوب الاجتناب مع
حكم العقل والاطباء بوجوب الاقدام منه تلك عنوانان كلا بل موضوع كل حكم مغاير لمورد الآخر
جدا اذا عرفت ذلك تعرف فساد التوهم المزبور ضرورة انه اذا جاز ان يكون الضرر المظنون او المعلوم
من المضار الدنيوية موردا للامر الوجوبي او الندبي فضلا عن الاباحة فما ظنك بالضرر المظنون
والمشكوك والموهوم فالاجماع على ان الصائم اذا شك في الضرر يجب عليه دفع الضرر بالافطار
والاقدام على الصوم او اتمامه كاشف عن ان في الاقدام على الضرر الخاص على تقدير حصوله
منفعة يجب استدراكها ويضر تفويتها اشد من الضرر المحتمل على تقدير حصوله نعم الضرر المعلوم
حصوله يجب التحرز عنه الا اذا ورد امر بالخصوص كما في مسألة التقية في الدماء وكذا الضرر المظنون
كما في الجهاد واما العمومات كاوامر الصوم واوامر الوضوء فلا يكفي في اثبات جواز الاقدام على الضرر
وتخصيص عموم قوله لا ضرر ولا ضرار بل ادلة الضرر تخصص العمومات بل قد اثبتنا في محله انه
لا تخصيص ولا تعارض بل ادلة الضرر كادلة العسر والحرج حاكمة على سائر العمومات وليس هنا محل
تفصيل الكلام فيه هذا تمام الكلام في الضرر الدنيوي واما الكلام في الضرر الاخروي الذي
قلنا انه محض في النار فلا يمكن اشتماله على منفعة واجب الاستدراك فهو مضرة دائماً ليس
الا كما ان الكذب بالنسبة الى الخالق تعالى وتقدس لا يتصور اشتماله على المصلحة الموجبة للصدور
فنسبة الضرر الدنيوي والاخروي كنسبة الكذب بالنسبة الى الخالق والكذب بالنسبة الى المخلوق

كما انه لا يعقل صدور الكذب عنه تعالى لمصلحة فكذا لا يعقل صدور العقاب منه لمصلحة نعم
كثيرا ما تقتضي المصلحة اسقاط العقاب عن الناس كما في صور الشك الابتدائي فانه
حكم بالبرائة مع انه قد يكون في الواقع من الواجبات والمحرمات اذا عرفت هذا فنقول يتفرع
على هذا انه كلما احتمل العقاب الاخروي في ارتكاب فعل من الواجبات عند حكم العقل بوجوب
الضرر عقلا ومن هنا نقول ان الشبهة المحصورة يجب الاجتناب فيها من كل فرد من اطراف
الشبهة لانه اذا علم اجمالا بوجود النجاسة في احد الانائين فيثبت وجود خطاب التنزه بالنسبة
الى النجس في الواقع المستلزم لترتب العقاب على تركه فيحتمل في ارتكاب كل واحد لعدم طهارته
على ذلك النجس الواقعي فيحتمل العقاب على ارتكابه ولا يصح ان يقال ان الاصل عدم ترتب العقاب
لانه ليس شيء يمكن نفيه بالاصل شرعا لان الاصل الشرعي انما ينفي به الاحكام الشرعية المترتبة
على محل جريانه او يثبت كما في الاصل الوجودي والعقاب حال لا يترتب عليه اثر شرعي بل انما هو
من لوازم الاحكام الشرعية وتوابعها فاصالة عدم العقاب ليس الا كاصالة عدم جبل آخر ما عدى
هذه الجبال التي نراها اذا لم يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية وبوجه آخر نحن ندعي ان احتمال
العقاب من لوازمه العقلية وجوب الاجتناب واصالة عدم العقاب انما ينفي بها آثار وجود
العقاب لو كان له آثار لا آثار الاحتمال الملزوم لوجوب الاجتناب عقلا ان قلت بم تنفي احتمال
العقاب في صورة الشك البدوي الذي انعقد اجماع المجتهدين على اجراء اصالة البراءة فيها
قلنا انما ينفي احتمال العقاب فيها باصالة عدم العقاب بل بما ورد من الادلة العقلية او السمعية
الدالة على انتفاء العقاب على وجه القطع واليقين فتبين ان الاقوى في المسألة الحكم بالحظر عقلا
ان قلت انه لو حكم بالحظر يلزم ما يلزم من الحكم في موهوم الضرر نظرا الى استلزام ترك المصرف
المشكوك منها اعظم من الضرر اللازم على تقدير الارتكاب فلا بد من رفع اليد عنه قلت
لما كانت الشكوك في الوقائع قليلة لا يلزم من الاحتياط فيه شيء من المحاذير يبقى الكلام في
شيء وهو ثمرة النزاع في مسألة اثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قال الفاضل التوني

في الوافية

في الوافية ومع ما ذكرناه يشكل التعلق بهذه الطريقة في الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكن
الظ انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع ففائدة هذا
الخلاف نادرة والله اعلم وتجوده شارحه الفاضل السيد صدر الدين حيث قال انه كلام
طريف فائدة فقد احسن واجاد وقال الفاضل القمي بعد نقله انه لا وجه له معللا بان ظن
المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك يريد ره تعالى ان القول بان الظن حجة
في حال انسداد باب العلم عقلا يتوقف على القول بحجية العقل واثبات مسألة الملازمة وقد يرد
عليه بعض بان انسداد باب العلم في هذه الازمنة غير ثابت فيسقط الثمرة ح لكن الحق انه بارد
بارد لان منع الانسداد في اعتقاد بعضهم لا يوجب نفي الثمرة بعدما ذكرنا ان المراد اخذ الثمرة
على تقدير الانسداد الذي قال به جماعة من العلماء المتأخرين وقد يورد عليه ايضا بانه لا حاجة
الى اثبات الملازمة في حجية ظن المجتهد حال انسداد باب العلم لان في الاجماع على حجية الظن فيما
انسد فيه باب العلم كما ادعاه السيد المرتضى ره وغيره بل هو المحصل بعد تتبع كلماتهم غنى عن
الاستدلال بالحكم العقلي والتحقيق ان يقال انه لا ثمرة في اثبات العقل بالنسبة الى حجية الظن ولو لم
يكن اجماع على انه يجوز العمل بالظن على تقدير الانسداد لكن بيان ذلك يتوقف على ذكر مقدمة
نافعة في المقام وغيره وهو انه لا ريب ان العقل حاكم بوجوب الطاعة وحرمة المخالفة والمعصية
من باب الارشاد بل كل حكم عقلي فهو من باب الارشاد وليس شأن العقل من حيث انه عقل التشريع
كما انه ليس شأن الشارع من حيث هو شارع الارشاد بل شأنه الالزام وكذا لا ريب في ان الشرع
ايضا يمضي حكم العقل بذلك لكن لا يحكم به من باب الالزام الشرعي كأمر المولى عبده فهذا من موارد
انفكاك الحكم العقلي عن الحكم الالزامي الشرعي ولا ينافي هذا ما تقدم من قاعدة كل ما حكم به العقل
حكم به الشرع لان المراد به انه لا يحكم بغيره اي بما يخالفه لا انه لا بد ان يحكم بالحكم الالزامي كما تقدم
بيان ذلك في صدر البحث نعم في مثل الظلم بين حكم العقل والشرع تلازم اي كما يحكم العقل بوجوب
الاجتناب ارشادا كذا يحكم الشرع بوجوب الاجتناب الزاما منه بذلك وكذا في نحو رد الوديعة و

والوجه في ذلك الفرق واما العقل لا يحكم في الاطاعة والمخالفة بالوجوب الزاما امران احدهما
لزوم التسلسل على تقدير كون وجوبه شرعيا بيان التسلسل ان الاطاعة مثلا لو كانت من
الواجبات الشرعية كان من لوازمه لزوم اطاعته ايضا لان كل واجب شرعي يجب اطاعته
امتثالا له وننقل الكلام الى الاطاعة الثانية فان قيل انه ليس بواجب شرعي يجاب بان ما اوجب
عدم كونه واجبا شرعيا مشترك بينه وبين الاطاعة الاولية فلا يعقل الاختصاص وان قيل
بانه واجب شرعي فيتفرع له لوازمه وجوب الطاعة وامتثاله وهكذا الى ان يتسلسل فتأمل والثاني
وهو العمدة ان الاطاعة والعصيان ونحوها غير قابلين لكونهما محلا للامر الالزامي الشرعي بالوجدان
والسر فيه ان متعلق الامر الشرعي لا بد ان يكون مما يكون فعلا للمكلف له غاية يترتب عليه كالصلوة
والزكوة وغيرهما بخلافهما اما غايته حصول القرب بالاطاعة بفعله الى الله تعالى واما نفس تلك الغايات
كالقرب والبعد والجنة والنار مثلا فلا يصلح لان تقع محلا للامر الشرعي الالزامي لعدم غاية لها
بل هي غاية الغايات ثم من هذا القبيل ايضا حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون او المشكوك
او الموهوم فان حكم العقل بوجوب دفع الضرر انما هو من جهة الارشاد الى التخلص عما يحتمل ترتبه
من العقاب وليس وجوبه شرعيا الزاميا حتى يترتب عليه عقاب اخر ما عدا العقاب المترتب على
ترك الواجب او ارتكاب المحرم الواقعيين وكذا الحال في وجوب التوبة فانه ايضا وجوب ارشادي
ولا يترتب على تقدير تركه العقاب الا على المعصية الحاصلة التي وجب التوبة لاجلها ومن هنا
قالوا ان ترك التوبة لا يوجب تحقق الاصرار الموجب لكون الذنب من الكبائر المخرجة عن العدالة
وكذا التجري في وجه وكذا الانقيادات ثم اعلم ان الامر الارشادي كما يغاير الامر الوجوبي الالزامي
كذا يغاير الامر الاستحبابي لكن كل الثلثة من اقسام الطلب ثم هذا القسم من الواجب الارشادي مما
لا ينكره منكر الملازمة بل يعترف به منكر الملازمة ليس الا في الوجوب الشرعي الالزامي الذي
يترتب عليه جميع اثار الوجوب وكذا الكلام في الحرمة وغيرها اذا عرفت ذلك فنقول ان منكر
الملازمة بين العقل والشرع اجرى برهان الانسداد واثبات حجية الظن في حال الانسداد لان

المقدمات

المقدمات المأخوذة في البرهان ليس شيء منها مما يحتاج الى اثبات الملازمة فان منها قبح
التكليف بما لا يطاق على تقدير ارادة الشارع المقدس منا الامتثال التفصيلي بالواقعيات مع
انسداد باب العلم وقد تقدم انه لا نزاع في الحسن والقبح المتنازع فيهما بين الحكيم على الاطلاق
على تقدير درك العقل لهما ومنها انا نقول ان اثبات البراءة تمسكا بانه لولاها لزم التكليف
بلا بيان وهو محال على الحكيم ليس مبنيا على مسئلة الملازمة بل حال المنكر والمثبت بالنسبة
اليه على السواء ومنها قبح ترجيح العمل بالموهوم والمشكوك على المظنون من المكلف الذي نتج
وجوب اختيار الامتثال الظني في حالة الانسداد وهو ايضا ليس بمبني على القول بمسئلة الملازمة
لما سمعت من ان حكم العقل بوجوب الاطاعة ثابت على المذهبين من انكار الملازمة واثباتها
فكما انه حكم احد الحكيم بوجوب الاطاعة العلمية عند التمكن من العلم فكذا لا ريب في حكم كل عاقل
بوجوب الاطاعة الظنية عند عدم التمكن من العلم وليس الوجوب على التقديرين وجوبا شرعيا
حتى يحتاج اثباته الى مسئلة الملازمة بل انما هو وجوب ارشادي ولو سلمنا ان وجوب الاطاعة
شرعي نقول قد ورد الشرع به مثل اوامر الاطاعة وقوله اتقوا الله وقوله تعالى قوا انفسكم
واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة وكذا ورد في حرمة العصيان ايضا مثل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله الخبر ذلك هذا اذا قلنا بان العقل حاكم كما هو المختار على ما سمعت واما اذا
قلنا بان العقل كاشف عن حجية الظن عند انسداد باب العلم فالحال من حيث عدم الابتناء على مسئلة
الملازمة اوضح فان حاصل الدليل على ذلك التقدير ان العقل يحكم في حال انسداد باب العلم
بان الحجة اما الظن او غيره من الاحتمالات الكثيرة التي ذكرها بعضهم لكن التالي اي كون الحجة غير
الظن من الاحتمالات الاخر باطل فيثبت المقدم وهو كون الظن حجة لانه قد تقرر في المنطق ان القياس
المركب من المنفصلة ينتج رفع احد الطرفين فيها وضع الطرف الاخر ولا ريب ان منكر الملازمة
لا ينكر مثل ذلك والوجه في هذا ان النزاع بين المنكرين والمثبتين انما هو في التحسين والتقبيح
العقليين واما القسم الاخر من الدليل العقلي وهو الاستلزامات والمفاهيم فلا يجري فيهما النزاع

المنكر والمثبت فكل من يقبل حكم العقل بوجوب المقدمة على تقدير وجوبـ ذي المقدمة لا يمكن له النزاع بعد ذلك في ان حكم الشرع ايضا كذا اولا وكذا بالنسبة الى اقتضاء الامر النهي عن ضده فكذا الكلام فيما نحن فيه لانه ايضا من هذا القبيل نعم يمكن انكار حكم العقل بذلك وكذا يمكن انكار دلالة العقل وحجيته في غير الضروريات من الفطريات او مطلقا واما انكار حكم الشرع وحده مع حكم العقل فلا والسر فيه ان العقل في القسم الثاني يدرك ان حكم الشرع بوجوب المقدمة او حرمة الضد مثلا فمع تسليم حكم العقل لا يبقى معنى للنزاع في ان ذلك الحكم العقلي مع الحكم الشرعي متطابقان اولا لان المفروض ان ما ادركه العقل عين حكم الشرع فلا يتصور النزاع في التطابق وعدمه ومن هنا تبين الحال في الاستدلال بالدليلين العقليين الآخرين لاثبات حجية الظن المطلق وهو برهان لزوم ترجيح المرجوح على الراجح على تقدير عدم العمل بالظن ودليل وجوب دفع الضرر المظنون فان مرجعهما الى وجوب الاطاعة الظنية عند عدم التمكن من تحصيل العلم وقد عرفت ان اثبات القضية المذكورة غير متوقف على اثبات الملازمة بل يجتمع مع انكارها ان قلت على هذا يلزم ان يكون وجوب العمل بالظن من حيث هو بل جعل العقاب وعدمه دائرا مدار فوات التكليف الواقعي والعدم ولكن مقصود القائلين بوجوب العمل بالظن جعل وجوبه شرعيا على معنى ترتب العقاب على ترك العمل به مطلقا سواء كان تركه مستلزما لترك الواجب واقعا اولا ولا ريب ان اثبات هذا المعنى لا يمكن الا بعد القول بالملازمة بين العقل وبين حكم الشرع من باب الالتزام بكل ما حكم به العقل ارشادا قلت ان سلمنا ان مراد القائلين بحجية الظن ما ذكرت كما هو الظاهر يرد عليه ان العقاب على ترك العمل بمقتضى الظن مطلقا كالعقاب على الامر من باب التجري وحرمة التجري مما ورد به الشرع ايضا ولا يحتاج اثباتها بالعقل حتى يتم المرام ان قلت كيف يمكن القول بان التجري حرمته شرعية مع ان التجري والانقياد نظير العصيان للنهي الاعتقادي عند ما اعتقد الشيء منهيا عنه مع عدم كونه كذلك في الواقع والانقياد هو اطاعة الواجب الاعتقادي اي ما اعتقد الشخص وجوبه مع عدم كونه كذلك في الواقع فكيف يمكن جعل حكمهما شرعيا مع القول بان

وجوب الاطاعة

٢٤١

وجوب الاطاعة وحرمة العصيان ليسا شرعيين وحمل اوامر الاطاعة والنهي عن العصيان على مجرد الارشاد قلت لا منافاة بين القول بعدم وجوب الاطاعة وعدم حرمة العصيان شرعا مع القول بوجوب الانقياد وحرمة التجري شرعا للفرق بينهما فان حرمة التجري مرجعها الى حرمة الفعل بعنوان انه معتقد الحرمة كما ان وجوب الانقياد مرجعه الى وجوب الفعل بعنوان انه معتقد الوجوب

البحث في مسئلة البرائة

اعلم ان الاصول العملية التي هي عبارة عما يأخذ المجتهد عند العجز عن الاجتهاد وتحصيل الظن بحكم الله تعالى اربعة اصالة البرائة واصالة الاشتغال والاستصحاب والتخيير وعلى هذه الاصول مدار رحى الفقه بعد ظن المجتهد والحصر في هذه الاربعة عقلي كما تقدم في بحث حجية الظن ومحصله ان الشخص لا يخلو اما ان لا يكون ملتفتا الى التكليف اصلا ويكون غافلا بالمرة فلا تكليف في حقه من حيث انه غافل لا ظاهرا ولا واقعا واما ان يكون ملتفتا فاما ان يكون عالما فيأخذ بمقتضى ما علمه ويكون حكما واقعيا او شاكا فلا يخلو اما ان يكون شكه مسبوقا بالحالة السابقة اولا وعلى الثاني اما ان يكون الشك في التكليف بانه لا يكون هناك علم اجمالي بالاشتغال اصلا او في المكلف به بان يكون هناك علم اجمالي بالاشتغال كما في مثل الظهر والجمعة والقصر والاتمام في اربعة فراسخ وعلى الثاني اما ان يمكن الاحتياط كما في المثال المذكور اولا كما في دوران الامر بين المحذورين فالاول مورد جريان الاستصحاب والثاني مورد جريان البرائة والثالث مورد جريان اصالة الاشتغال والرابع مورد جريان التخيير اما اصالة البرائة فالمراد بها ان الاصل فراغ الذمة عند الشك في اشتغالها بتكليف وهي مما استقل به العقل وحجيتها مبنية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين لان الدليل عليها لزوم التكليف بلا بيان لولاها وهو قبيح على الشارع المقدس لكن لا تبتنى على المسئلة مسئلة الملازمة بين العقل والشرع بل يكفي مجرد اثبات الحسن والقبح لما سمعت سابقا من ان الكلام في مسئلة الملازمة انما هو في الحسن والقبح المضافين الى العباد واما ما ادرك العقل قبحه من الله وحسنه منه تعالى فلا خلاف في انه لا يجوز نقضه في الاول ولا يجوز تركه في الثاني لان درك العقل الحسن في درك الوجوب

فالمقصود الكلام في انه هل يطابقه الحكم الشرعي اولا كما هو ظاهر نعم لو كان مدرك هذه المسئلة
الاستصحاب فلا يبتني على التحسين والتقبيح العقليين لعدم ابتناء حجية الاستصحاب عليه كما
ستسمع لكنه فاسد لما تسمعه من ان مدرك المسئلة ليس هو الاستصحاب بل لا يصح جعل مدركه
ثم ان بعضهم جعل اصالة البرائة من الاحكام العقلية الظاهرية وفيه ما عرفته سابقا من انه
لا يمكن انقسام حكم العقل الى الظاهري والواقعي بل كل حكم عقلي فهو حكم واقعي لا انقلاب فيه وقد ذكرنا
سابقا ان من جملة وجوه الفرق بين مسئلة الاباحة والبرائة ان الكلام في الاولى في الحكم الواقعي
والكلام في البرائة في الحكم الظاهري فالقول بان حكم العقل لا يتصور فيه الظاهرية ينافي
ذلك قلت لا منافاة بينهما فان العقل بعد ملاحظة قبح التكليف بلا بيان يحكم قطعيا بانه
لا عقاب على الجاهل ولا تكليف منجز في حقه ولا ريب ان هذا الحكم ليس بظاهري بل واقعي
الذي كلف ولا يعقل خلافه ولكن مجرد هذا النفي ليس من الاحكام الشرعية والا لكان المجانين
والبهائم ايضا موردا للتكاليف الشرعية ولا ريب في بطلانه نعم بعد ملاحظة ان الواقعة لا تخلو
من حكم شرعي او ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي تثبت الاباحة في مرحلة الظاهر ومن هنا
قلنا ان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة الاباحة ما سمعت من كون هذه ظاهرية ومسئلة
الاباحة واقعية حيث ان العقل على فرض تسليم دلالته هناك يدل على الاباحة في الواقع على
ما سمعت والحاصل انه لو سئل احد عن الفرق بين هذه المسئلة وهذه مسئلة الاباحة وقال ان
مآل كل منهما الى اثبات الاباحة فما وجه لتعدد العنوان لقلنا ان الاباحة التي ارادوا اثباتها
في مسئلة الاباحة الاباحة الواقعية بخلاف الاباحة التي تثبت من اجل البرائة فانها ظاهرية
وهذا لا ينافي القول بان نفي العقل العقاب وتنجز التكليف مع عدم البيان امر واقعي وينبغي
التنبيه على امور في المقام منها انهم عدوا مسئلة البرائة من الادلة العقلية وهذا
لا يستقيم بعد تعريف الدليل العقلي بانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي فانه لا تثبت البرائة
الحكم الشرعي بل انما ينفي به الحكم والخطاب ان قلت نعم لكن بعد نفيه لا يثبت الاباحة بالملازمة

نظرا الى

٤٢

نظرا الى عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الشرعي لما ورد من ان لكل واقعة لها حكم حتى ارش
الخدش قلت فلا يستند الحكم ح الى البرائة حتى تسمى من الادلة على الاحكام الشرعية
ذلك لان عدها مما يستقل به العقل لا يستقيم كما لا يخفى والا يرد نظير ذلك في الادلة النافية
كما لو فرض انه ورد خبر دال على نفي الوجوب عن شيء فانه يصح ان يقال ان هذه الرواية من
ادلة الحكم الشرعي فانها وان دلت على النفي لا الحكم بالمطابقة الا انها بالالتزام دالة على
ثبوت الاباحة التي هي من الاحكام الشرعية لان نفي التكليف في الواقع يلازم ثبوت الاباحة
بخلاف البرائة فانها لا تنفي الوجوب في الواقع حتى تدل على ثبوت الاباحة بل انما شانها نفي
العقاب وتنجز التكليف الغير المنافي مع ثبوت التكليف الشأني في الواقع ويمكن الاعتذار عن
ذلك بان مرادهم من الحكم الشرعي في تعريف الدليل العقلي الاعم من النفي والاثبات وان كان
خلاف الاصطلاح او يقال ان تسمية اصالة البرائة من الادلة تسامح ومنها انه قيل ان
الاصل في اصل البرائة يحتمل ثلثة معان من معانيه الاربعة المشهورة وهي ما عدا الدليل منها
نظرا الى عدم استقامة ارادة الدليل لان الكلام هنا في مدلول البرائة لا في دليلها ونحن نقول
يحتمل ارادة المعنى اللغوي ايضا كما يقال ان فلانا ابن فلان ادني الاصل ويراد به ان في سابق كان
في ذلك البلد ولا ريب انه من المعاني اللغوية لا من المعاني الاصطلاحية فكذا يمكن ارادة مثله في
المقام كما لا يخفى ويناسب هذا المعنى قولهم البراءة الاصلية اشد المناسبة فيراد به البرائة القديمة
السابقة بل نقول يحتمل ارادة الدليل ايضا وان كان بعيدا بان يجعل الاضافة بيانية فيكون
المراد ان الدليل الذي هو البرائة مقتضاه كذا ثم ارادة الراجح من الاصل في المقام مبني على صحة
استعمال الاصل بمعنى الراجح الاعم من الرجحان القطعي والظني ومنها ان اصل البرائة ليست
من افراد الاستصحاب فلا يبتني القول بحجيته على القول باعتبار الاستصحاب بل لا فرق فيما ذكرناه
انه ليس من افراد الاستصحاب بين ان يجعل المراد من الاصل الاستصحاب او غيره وتوهم انه لو
اريد به الاستصحاب لزم القول بانه من افراد الاستصحاب الا انه وقع الاجماع على حجية هذا الاستصحاب

بالخصوص من بين الافراد فاسد لان هذا انما يصح اذا كان مراد المتمسكين باصالة البرائة
في المسائل اثبات البرائة في الآن الثاني تعويلا على ثبوته في الآن السابق واما اذا كان
كان مقصودهم اثبات الحكم في الآن الثاني تعويلا على امر آخر ما عدى الثبوت في الآن السابق
كنفس الشك في التكليف المناط فلا يكون اثبات الحكم بالاستصحاب بلا ريب لان نفس الشك في
التكليف كاف في الحكم بالبرائة ووجود الحالة السابقة لا مدخلية له في اثبات الحكم ومثله
الكلام في ان عدم الدليل دليل العدم فانه ايضا ليس من افراد الاستصحاب وليس اثبات
المطلوب به اثباته بالاستصحاب وان كانت الحالة السابقة موجودة ومن ههنا قسم المحقق ره
المعتبر الاستصحاب على اقسام ثلثة احدها استصحاب البرائة المسمى باستصحاب حال وثانيها
ان عدم الدليل على حكم دليل العدم بالنسبة الى ذلك الحكم الثالث اثبات الحكم في الآن الثاني
تعويلا على ثبوته في الآن الاول وانكر حجية الاخير مع تسليمه الاولين تارك تعا

هيهنا

ومنها بيان الفرق بين اصالة البرائة وسائر الاصول المتداولة في السنتهم في مقام الاستدلال
فمنها اصالة العدم ومنها اصالة الاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر ومنها قاعدة
عدم الدليل دليل العدم فنقول اصالة البرائة اخص من اصالة العدم من حيث المورد لان
اصالة البرائة انما يجري في الشك في الوجوب او الحرمة او في جميع الشك في الكراهة والندب
ايضا على قول بخلاف اصالة العدم فانها تجري فيما شك في وجوده وعدمه تكليفيا كان او
مثل الاباحة او وضعيا بل يجري في غير الاحكام الشرعية ومدرك هذا الاصل بناء العقلاء على العمل
عند الشك في حصول الوجود ولكن لا يثبتون العدم مط حتى على وجه يكفي ترتيب الآثار
الوجودية المترتبة على ذلك العدم ايضا بل بالنسبة الى الآثار العدمية والسر في بناء العقلاء
يحتمل ان يكون ملاحظة الحالة السابقة واستصحابها ويحتمل ان يكون غيره واما الفرق بينها
بين اصالة الاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر فعموم وخصوص مط تعكس ما تقدم
فان البرائة اعم موردا من الاصل المزبور لانها تجري في كل مورد يكون الشك فيه في التكليف
سواء دار الامر فيه بين الاقل والاكثر اولم خلاف القاعدة المزبورة فانها مع اختصاصها من
حيث المورد بالشك في التكليف مخصوص بما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر ويحتمل ان يقال ان النسبة
بينها العموم من وجه نظرا الى ان اصالة الاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر كما تجري في الشك
في الحكم التكليفي كذا تجري في الاحكام الوضعية فيكون لكل جهة عموم وجهة خصوص واما قاعدة
عدم الدليل دليل العدم فهي ايضا اعم موردا من البرائة لجريانها في الوضعيات ايضا بل في كل ما
يحتاج الى الاثبات بالدليل ومن هنا نقول ان مواردها مختصة باشتراط فعليته على حصول العلم
للمكلف كالاحكام الشرعية ومثل الشك في نبوة مدعي النبوة واما ما لا يحتاج الى الخصوص الفعلي
العلم فلا يجري كالاحكام الثابتة وكمثل قيام زيد وقيام عمرو وغير ذلك ثم لا يخفى ان
هذه القاعدة انما يحتاج اليها بناء على القول بان النافي كالمثبت يحتاج الى الدليل لاثبات دعويه
واما على القول بعدمه مط او في خصوص الشرعيات فلا حاجة اليها مط او في خصوص الشرعيات

ولا باس للتعرض لذلك الخلاف في الجملة فنقول ذكر الشيخ في كتاب العدة وابن زهرة في
كتاب الغنية هذا النزاع والظاهر ان السيد ايضا ذكره واختار الشيخ القول بالاحتياج الى
الدليل ونسبه الى المحصلين من المتكلمين والفقهاء وهو الحق فان من يدعي العلم بالعدم مثل من يدعي
العلم بالثبوت من الحاجة الى الدليل نعم الذي يدعي عدم العلم والتوقف يكفيه عدم الدليل
على الاثبات ولا على النفي وهذا ظاهر واما قاعدة الاشتغال فهي عبارة عن الحكم بعدم
خلو الذمة في اعتقادنا عند الشك في حصول الفراغ عن التكاليف وكثيرا ما سمعت في مبحث البرائة ان
المراد من قولهم قاعدة الاشتغال اي قاعدة ان شغل الذمة اليقيني يقتضي براءة الذمة اليقينية
والدليل عليه ان العقل يستقل بها بعد العلم بشغل الذمة ولا خلاف في دلالة العقل بل لعله
ان هذه القاعدة ايضا ليست من افراد الاستصحاب فان العقل حاكم بعدم جواز القناعة
بالشك في البرائة بعد علمه باشتغال الذمة فلا يبقى حاجة الى ملاحظة الحالة السابقة
واما هاهنا بل بمجرد الشك في الفراغ يحكم العقل بوجوب تحصيل القطع بفراغ الذمة فوجوب
تحصيل البرائة اليقينية من احكام الشك في حصول الامتثال لا من احكام بقاء الاشتغال ولا
من احكام عدم رفع شغل الذمة فابقاء شغل الذمة وعدم حصول الامتثال في شيء بعد عدم
ترتب حكم عليه وقد ذكرنا نظير ذلك في غير مورد مما تقدم ومنها ما ذكرنا في بحث حجية
المظنة من ان العمل بالظن محرم عقلا وانه لا حاجة في اثبات الحرمة الى اجراء اصالة عدم
الحجية كما فعله بعضهم نظرا الى ان الحرمة من اثار الشك في الحجية لا عدم الحجية حتى يحتاج الى الاصل
المزبور والحاصل انه فرق بين ان يجعل الشارع الاثر مترتبا على حصول الامر بالفعل وبين جعله
مترتبا على الظن به اي الواقع مثلا لو قال بانه يجوز الصلوة اذا كنت على طهارة فلا بد في
اثبات جواز الدخول في الصلوة من التمسك بالاستصحاب واما لو قال اذا توضيت وقت
الظهر يجوز لك الدخول في الصلوة بعده يجوز الدخول في الصلوة مع عدم الحاجة الى
الاستصحاب بل نقول لا يبقى فلا اثبات وجوب الاحتياط بالتمسك باستصحاب الاشتغال

لابد من

لابد من التمسك فيه بقاعدة الاشتغال التي مدركها لزوم دفع الضرر عقلا لا الاستصحاب وبيان
ذلك ان العقل اذا فرضنا كونه قاطعا بلزوم دفع الضرر وعدم جواز القناعة الى الشك
مع العلم بسبق الاشتغال فلا يبقى شك يتحقق الاستصحاب واحتياج الاستصحاب الى ثبوت
اليقين السابق والشك اللاحق مما لا يخفى فان قلت لا نسلم ان العقل حاكم بوجوب تحصيل
العلم بالامتثال بعد حصول العلم بالاشتغال بل يجوز عنده الاكتفاء بالاحتمال فاذا اريد
اثبات وجوب الاحتياط او تحصيل العلم فلا بد من التمسك بالاستصحاب بان يقال ان الذمة
مشغولة للصلوة الى القبلة الواقعية عند اشتباه جهتها ولا يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بحصول
الامتثال بل يجوز عنده الاكتفاء بالاتيان الى جهة يحتمل انطباقها الى القبلة لكن اذا اتى بالصلوة
الى تلك الجهة يحكم بالاستصحاب على بقاء ذلك التكليف الواقعي المقتضي لتحصيل الامتثال فيكون ذلك
كالقطع بانه لم يات الى تلك الجهة وكالقطع بان الجهة التي صلى اليها لم تكن جهة القبلة فلا بد
له من اتيان الصلوة الى الجهة الاخرى وهكذا الى ان يحصل العلم باتيان الواقع وحصول الامتثال
به ثم لا يجيء الاستصحاب بعد ذلك لارتفاع الشك فيكتب صحة التمسك بالاستصحاب بكون وجوبه
قلنا ان التمسك باستصحاب الاشتغال على تقدير عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر وان
مجرد ثبوت الاشتغال ولو في السابق علمنا من حكم العقل بوجوب الاتيان صحيح فيما لو ثبت
التكليف بشيء على وجه العلم التفصيلي وشك المكلف في انه اذا اتى بذلك ام لم يات به واما لو اريد
بالاستصحاب اثبات وجوب الاحتياط عند العلم الاجمالي كالتردد الامر بين الظهر والجمعة و
القصر والاتمام في بعض فراسخ والصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة وغير ذلك فلا
بيان لانك اذا فرضت ان العقل لا يحكم بوجوب تحصيل العلم بحصول البرائة في امتثال الامر فالاستصحاب ايضا
لا يجدي لانك اذا صليت الى جانب من جوانب الاشتباه ثم استصحبت بقاء الامر بالصلوة الى
القبلة الواقعية لا ينتج لزوم الاتيان الى سائر الجهات بل انما ينتج وجوب امتثال الصلوة
الى القبلة الواقعية ان قلت اذا استصحبت الامر الواقعي وحكمت باشتغال الذمة بالصلوة

الخاص النفسي الامري فيجب الاتيان بسائر الجهات عقلا من باب المقدمة قلت لان حسن باحتمال
فان العقل اذا فرضنا حكما بوجوب تحصيل العلم من باب المقدمة فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بما
بعد الاستصحاب بل ماقبل الاستصحاب اولى بهذا نعم بناء على حجية الاصل المثبت يمكن اتمام ما
ذكره من دلالة الاستصحاب على اتيان باقي الجهات فان الاستصحاب اذا دل على بقاء التكليف الواقعي
وقد فرض اتيان بعض الجهات عدا ما اتاه فيثبت لزوم الاتيان بالجهات الباقية لكن الظاهر اجماعهم
كما سيجيء على عدم اعتبار الاصول المثبتة واما التخيير فهو ايضا مما يحكم به العقل
حكمه بالتخيير في موارده مبنيا على مسئلة الملازمة فان مورد التخيير هو ان يدور التكليف
امرين ولا يمكن الاتيان بهما معا ولا من طرحهما ولا من ترجيح احدهما على الاخر ولا ريب ان العقل
بعد ملاحظة هذا الموضوع يدرك ان الشارع راض بالتخيير فاذا ادرك الحكم الشرعي فلا تجري
مسئلة الملازمة كما تقدم واما الاستصحاب فهو ايضا من الاحكام الشرعية العقلية الظنية فان
العقل اذا لاحظ الحالة السابقة يظن بالبقاء في الان الثاني نظير ظنه بعد ملاحظة اغلب الافراد
في الاستقراء نعم يبقى كلام في عده من مستقلات العقل مع ان العقل لا يحكم بالبقاء بعد ملاحظة
الحالة السابقة بل انما يظن بالبقاء ويمكن بان المراد من حكم العقل واستقلاله ليس حكمه بر ظنه
اما الكلام في تعيين موارد هذه الاصول فهو ان مورد الاستصحاب وهو ما كان الشك فيه
مسبوقا بالحالة السابقة ويجيء تفصيل الكلام فيه في محله ان شاء الله واما موارد الثلثة الاصول
الاخرى فلابد من بيان اقسام الشك ثم بيان ان اي اقسام مورد البرائة واي مورد
الاحتياط او التخيير فنقول الشك اما شك في التكليف او في المكلف به بعد العلم بثبوت التكليف
والمراد من الشك في التكليف الشك في النوع الخاص منه كالوجوب او الحرمة وانما قلنا ذلك
لانا نذكر من اقسام الشك في التكليف دوران الامر بين المحذورين فقد يتوهم عدم صحته نظرا
الى ان العلم باصل التكليف حاصل وانما الشك في التعيين فيندفع بما سمعت من ان المراد الشك
في النوع الخاص منه فلا ينافي العلم بجنس التكليف في جعل الشك شكا في التكليف وعلى اي تقدير

ينقسم

٤٥

ينقسم الى الشك الحكمي والموضوعي فالاول ما كان منشأ الشك الجهل بحكم الشارع ومراده ومن
خواصه ان المرجع للمقلد فيه المجتهد كما ان مرجع المجتهد الى الامام ع ومرجع الامام ع الى النبي ص
والموضوعي وهو ما كان منشأ الشك فيه الاشتباه في الموضوع الخارجي مع العلم بحكم الله
ومراده ومن خواصه ان المرجع فيه اذا اريد تحصيل العلم الرجوع الى البينة واهل الخبرة في
الموضوعات الخارجية وعلى اي تقدير اما الشك في الوجوب او الحرمة على سبيل المنفصلة المانعة
الخلو فحاصل الاقسام صار ثمانية اثنان منها الشك في التكليف مع كونه حكميا وجوبيا كالشك
في وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال او تحريميا كالشك في حرمة شرب التتن و
اثنان منها الشك في التكليف مع كونه موضوعيا وجوبيا كالشك في كون هذا الرجل
عالما مثلا مع العلم بوجوب اكرام العلماء او تحريميا كالشك في كون الاناء الخاص خمرا او خلا
واثنان منها ما كان الشك فيه في المكلف به مع كون الشبهة حكميا وجوبيا كدوران
الامر بين وجوب الظهر او الجمعة او تحريميا كدوران الامر بين كون المحرم هو الصوت المشتمل
على الترجيع او الصوت المشتمل على الطرب واثنان منها مثل ما تقدم مع كون الشبهة موضوعيا
وجوبيا كما في الصلوة عند اشتباه جهة القبلة او تحريميا كما في الانائين المشتبهين وسائر امثلة
الشبهة المحصورة وهذه الاقسام للشك باعتبار العموم وينقسم خصوص الحكمي منه وهو الاربعة
من الثمانية المتقدمة باعتبار ملاحظة الدليل الى ثلثة اقسام لان منشأ الشك في الحكم
اما فقد النص او اجماله او وجود المعارض فيصير الاحتمالات في هذه الثلثة ظاهر فيرتقي اقسام الشبهة
الحكمية الى اثنى عشر والمقصود من هذا التقسيم ان بعض الناس يرى الفرق بين هذه الاقسام في بعض
الصور وليس المقصود مجرد تكثير الاقسام مع عدم الحاجة اليه وينقسم الشك في المكلف من الاقسام الاربعة
وهو ايضا اربعة من الثمانية المذكورة الى قسمين لان الامر اما دائر بين المتباينين كما في الظهر و
الجمعة او الاقل والاكثر كما في دوران بين وجوب السورة في الصلوة وعدم وجوبها والمراد من
الاقل والاكثر الارتباطيان لا الاستقلاليان كما لو دار الامر بين اشتغال القضاء

فائدة واحدة او فوائد وانما قلنا ذلك لان الاستقلاليين مرجعها الى الشك في التكليف
فيخرج عن المقسم والمراد بالارتباطيين ما كان هناك علم اجمالي دائر بين الاقل والاكثر و
بعبارة اخرى ما كان المقدار الزائد فيه مرتبطا بالاقل ولا يكون تكليفا مستقلا بخلاف الاستقلاليين
فانه لا ارتباط فيهما ولا علم اجمالي كما ذكر بل مقدار الاقل فيه معلوم بالتفصيل والزائد مشكوك
بالتفصيل وبالجملة التكليف فيهما معلوم في الجملة لا انه معلوم اجمالا وقد يتوهم ان الاستقلالي
ما يحصل فيه الامتثال بالاتيان بالاقل اصلا وفيه ان اصلها جامع والاخر غير جامع لان بعض
الارتباطيات يحصل الامتثال بعد اداء المكلف ما لا اقل بقدره كما في صنوعات البر ثم لا
ريب ان الشك في العبادات من باب الشك بين الاقل والاكثر فهل الشك في الشرطية منه او من
دوران الامر بين المتباينين او لا بد من تفصيل بين الشروط فما كان من قبيل الشروط الخارجية التي
لها وجود مستقل كالوضوء بالنسبة الى الصلوة فمن باب الاقل والاكثر او لا كالشك في اشتراط الايمان
في عتق الرقبة وعدمه فمن باب المتباينين وجوه واشكال يجيء تفصيل الكلام فيه في محله ان
شاء الله وتفصيلها ان هذه الاقسام وغير الموارد الاصول المذكورة منها يقع في طي مقامات
الاول فيما اذا كانت الشبهة حكمية مع كون الشك في التكليف لا في المكلف به مع كون منشأ
الشك فقد النص فالكلام فيه في موارد ثلثة الاول فيما اذا دار الامر بين الواجب وغير
الحرام من الاباحة والاستحباب والكراهة ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا الثاني فيما دار الامر
فيه بين الحرام وغير الواجب من الثلثة المتقدمة كما تقدم الثالث دوران الامر بين الواجب
والحرام احتمل غيرهما ايضا ام لم يحتمل فهو ثلاثيا كان الاحتمال او رباعيا او خماسيا اما الكلام في
المقام الاول فهو دوران الامر بين الواجب وغير الحرام كقراءة الدعاء عند رؤية الهلال و
كالصوم لترك صلوة العشاء نسيانا او تعمدا اختلف في وجوبه وكالكفارة لوطي الزوجة حال حيضها
وكتوجيه المحتضر الى جهة القبلة وغير ذلك والحكم فيه البراءة وفاقا لقاطبة المجتهدين الا الاخباريين
على ما نسبه اليهم الشيخ الحر في كتاب الوسائل والمولى محمد امين الاسترابادي محتجا بالادلة

الادلة

الاربعة اما الآيات فمنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان بعث الرسول كناية
عن التبليغ فان قلت ان الآية الشريفة انما تنهض على اثبات العفو لا على نفي الاستحقاق فلا
يتم المدعى قلت بل به يتم المدعى لان مقصودنا في المقام ليس بازيد من اثبات عدم ترتب
العقاب على الترك ومن اراد ازيد من ذلك كنفي سائر اثار الوجوب الواقعي فلا بد له من التمسك
بغير اصالة البراءة كاصالة العدم ونحوه ان قلت العزم على المعصية قيل انه معصية معفو
عنها شرعا وعلى ما ذكر يحتمل ان يكون موارد جريان البراءة كلا من هذا القبيل مع انا نرى انهم
يحكمون بالبراءة بازيد من ذلك بل يثبتون بها الاباحة ظاهرا فلا يستقيم قولك ان المعلوم
بها مجرد دفع العقاب قلت ليس مدلول البراءة مجرد نفي العقاب كما في المثال بل ما يكون ملزوما
لجواز الارتكاب كما يستفاد من ملاحظة ادلتها ومنها قوله تعالى ولو تواعدتم لاختلفتم في
الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان
مقتضى تخصيص الهلاك بالكون عن بينة انه لا هلاك ولا حيوة الا بعد البينة واتمام الحجة فيثبت
المطلوب من عدم العقاب فيما يشك في وجوبه مع عدم الدليل عليه فان قلت ان قوله تعالى ليهلك
من هلك الخ وقع غاية لواقعة مخصوصة على ما صرح به فلا يفيد العموم قلت لا ينبغي الريب في
ظهور الآية ولو بملاحظة ما ذكر في انه اي اقامة البينة واتمام الحجة مما يعتبر في كل مقام بل هو
اشارة الى دليل عقلي غير قابل للتخصيص ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها تقريب الدلالة
انه لو كان البناء على المؤاخذة قبل البيان فيكون لا اثم الا في المباحات على ما ورد الاذن
به من الشرع المقدس بالخصوص هو ما يخرج عن وسع المكلف الا ترى ان المولى لو بنى على مؤاخذة
العبد وعقابه في ارتكابه كل ما لم يرد فيه اذن منه على وجه العلم من حركاته وسكناته وكيفيات
مشيه واكله وشربه وغير ذلك يعد مكلفا بما لا يطيقه العبد ان قلت ان الشبهات الحكمية للمجتهد
قليلة بعد انفتاح باب ظن المجتهد سواء قلنا بان المعتبر الظنون الخاصة او الظنون المطلقة وكيف
كانت الشبهات من حيث كثرة اعيننا لا يوجب ضيقا الا على الاكثر بل لو فرض كل الشبهات معلومات وجدانية

منه لان الاية باقية بحالها كما لا يخفى مع انه قد يتفق تخصص بكثير من شبهاته على وجه يكون تكليفه بالاحتياط
موجبًا للتكليف بما لا يطاق وهو يكفي في دفع الايراد ومن هنا يتبين صحة التمسك بادلة
العسر والضرر والحرج ومنها قوله تعالى ما كان الله ليضل قومًا بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما
يتقون تقريب الدلالة ان المراد من الاضلال الاهلاك فيكون المراد انه تعالى لا يهلك الا بعد
البيان واتمام الحجة فتكون مثل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة لكن فيه
انه يحتمل ان يكون المراد منه نفي الاهلاك الدنيوي كالخسف والمسخ ونحوهما مما كان يتفق بالنسبة
الى الامم السابقة ويحتمل ايضًا ان يكون المراد من الاضلال الخذلان الذي هو خلاف التوفيق بالنسبة
الى الطاعات فالمراد من الاية الشريفة انه لا يصيبهم منه خذلان وسلب التوفيق عن اجتناب ما
يوجب تعالى الاجتناب عنه الا بعد اتمام الحجة وبيان ما يتقون به ومنها قوله تعالى ذلك ان لم يكن
ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون كذا تقريب الدلالة كما لا يخفى يظهر مما تقدم فانه يحتمل ان
يكون المراد من الاهلاك الدنيوي ومنها قوله تعالى ولا يكلف الله نفسًا الا ما آتيها فان المراد
منه لا يكلف الله نفسًا الا ما آتيها اعلمها فيكون دالا على المدعى من عدم التكليف فيما لا يعلم
فيه بالتكليف وفيه احتمال ان يكون المراد منه ما آتاها من المال بل هو الظاهر بعد ملاحظة صدرها
حيث قال تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ولا يكلف الله الى آخرها فان الظاهر انه لا
يكلف الله بالانفاق على ازيد مما اعطاه من المال واما الاخبار فكثيرة ايضًا منها ما رواه الكليني
في باب حجج الله على خلقه من الكافي قال حدثنا احمد بن محمد بن ابي العطا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن
فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم ومنها ما رواه ابن بابويه بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال
ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما يعلم كفي ما لم يعلم ومنها ما في كتاب التوحيد لابن بابويه حدثنا
ابي رضي الله عنه قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون
عن عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن لم يعرف شيئًا هل عليه شيء قال لا هذا

الخبر ايضا

الخبر ايضا مذكور في الكافي في باب حجج الله على خلقه ومنها ما في الكافي عن ابن طيار عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم ومنها قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي الى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي تجيئ الاشارة الى بعضها فيما سيأتي انشاء الله والمناقشة
في هذه الاخبار من حيث السند ساقطة بعد البلوغ حد التواتر مع كونها معمولا بها ومجمعا عليها
بين الاصحاب اما المناقشة فيها من حيث الدلالة فسيجيئ الكلام فيها في الجملة وكذا يجيئ الكلام
فيها من حيث المعارضة مع ادلة الاحتياط والتوقف واما الاجماع فبتقسيمه على ان الاصل فيما
يشك في وجوبه البرائة حتى يقوم الدليل المعتبر على اثباته اما المحصل منه فلانه لا خلاف في
ذلك من احد حتى الاخباريين فانهم ايضًا على ما ذكره الشيخ الحر في الوسائل يقولون في الشبهة الوجوبية
بمقالة المجتهدين وانما خالفوهم في الشبهة التحريمية وعلى تقدير عدم ثبوت موافقتهم بل ثبوت
مخالفتهم يمكن دعوى الاجماع اذ لا يشترط في تحقق الاجماع اتفاق الكل عند الامامية بل
اتفاق مقدار ينكشف باتفاقهم رأي الامام عليه السلام واتفاق المجتهدين كذلك اي ينكشف به رأي
الامام فلا يضر مخالفة الاخباريين واما المنقول فيظهر دعواه من عبارة جماعة فحكي عن المعتبر و
اطبق العلماء على ان مع عدم الادلة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية
في مقام اخر ان اهل الشرع كافة لا يبادرون الى تناول شيء من المشتهيات سواء علم الاذن فيها من
الشرع او لم يعلم وعن التنقيح ان اصالة البراءة حجة عندنا وعن الوسائل لا خلاف في نفي الوجوب
في مقام الشك في الوجوب وفي رسالة البهبهاني يظهر ذلك من طريقة الفقهاء ومنهم الكليني الى عصره
ذلك من العبارات الظاهرة في ذلك واما العقل فقد يقرر بانه يقبح عند العقل
التكليف بلا بيان الا ترى انه لو ترك العبد ما احتمل وجوبه واعتذر للمولى في الترك بذلك اي
عدم البيان فلو عاقبه مع ذلك سفه وقبح وقد اشار الى هذا التقرير الفاضل البهبهاني في رسالة
البراءة حيث قال الدليل المعظم انه اذا لم يكن نص لم يكن حكم فالعقاب قبيح والمراد من عدم النص
عدم وصوله الى المكلف فلا يرد انه قد بين الشرع غاية الامر ان بعضها مخزون عند اهله

منها هلم وقد يورد على هذا التقريب بان عدم البيان ان كان المراد بيانا خصوص الشرع
فنمنع قبح التكليف بلا بيان اذ قد تبين ان العقل بيانا في بعض الموارد ولا يقبح من الشارع
التكليف وان اراد عدم البيان مطلقا فنقول لا ان البيان العقلي موجود وهو ان الضرر بالنسبة
الى موارد العنوان الذي يبحث عنها محتمل ويجب دفع الضرر المحتمل لما قد اثبتنا سابقا
ان العقل يستقل على وجوبه مهما كان او مظنونا ما لم يقم دليل على عدم الوجوب قلنا
ان المراد من الضرر ان كان المراد منه العقاب الذي هو الضرر الاخروي فلا وقع لهذا الايراد من
اصله لان المفروض ان العقل مستقل على انه يقبح العقاب بلا بيان وان العقاب انما هو من لوازم
التكليف الفعلي الذي يتنجز على المكلف بسبب علمه لا الوجوب الواقعي الذي هو غافل عنه وان كان
المراد منه ما عدى العقاب مثل الاضرار البدني كالوشك في ان ترك او ارتكاب الفعل الفلاني
يوجب هلاكه او نقصانا في اعضائه او نحو ذلك وفي حكم خفقان القلب فانه انه مضرة ما
عدى العقاب فنقول ان الشك يرجع الى الشبهة الموضوعية والبحث موضوع بيان الشبهة
الحكمية فالانسب ان ينبه في محله ان قلت اي وجه لادخال الشك في الضرر العقابي في
الشبهة الحكمية وادخال الشك في غيره من المضار في الشبهة الموضوعية قلت لا بد في توضيح
ذلك من بيان ما يتضح به الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية فنقول ان الشبهة الموضوعية ما
كان الشك فيها ناشئا عن الجهل بالموضوع الخارجي وبعد العلم بما صدر من الحكيم من الاحكام
بالنسبة الى العناوين التي يشك دخول هذا الموضوع فيها مثلا يثبت من الشرع ان الخمر حكمه
الحرمة والخل محكوم بالحلية فاذا شككنا في ان هذا المايع انه هل داخل في عنوان الخمر او عنوان
الخل فهو شبهة موضوعية واما الشك في ان حكم عنوان الخمر ماذا وعنوان الخل ماذا فهو شبهة حكمية
ولا فرق في كون الشبهة حكمية بين كون الشك من جانب الموضوع او من جانب المحمول فالشك في
ان شرب التتن حلال او لا وقراءة الدعاء واجب او لا حكمي وكذا الشك في ان الوجوب الثابت هل
موضوعه صلوة الجمعة او صلوة ويحتمل ان الثاني شبهة موضوعية انما هو غفلة عن الاصطلاح

ومن جملة

ومن جملة لوازم الشبهة الحكمية ان المرجع فيها والرافع لها قول الامام عليه السلام بالنسبة الى
المجتهد وقول الرسول ص بالنسبة الى الامام ع وهكذا الى ان ينتهي الى الله تعالى كما ان الشبهة
الموضوعية يرجع فيها الى البينة وقول اهل الخبرة اذا عرفت هذا فنقول لا ريب في كون الشك
في ان قراءة الدعاء عند رؤية الهلال هل يوجب ترك العقاب او لا شكا في الحكم الشرعي ورافع
هذه الشبهة لا يكون الا المجتهد او الامام عليه السلام واما الشك في ان هذا الشيء هل يوجب ضررا
بدنيا او نقصانا عقليا او نحو ذلك فهو شبهة موضوعية ربما يحصل العلم به وترتفع هذه الشبهة
بمراجعة اهل الخبرة ونحوه وبالجملة قد ثبت شرعا ان ما يضر بالبدن مثلا حرام وما لا يكون مضرا
حلال والشك في المقام انما هو في دخوله في اي القضيتين وقد يقرر الدليل العقلي بانه
لو لم يكن الحكم في ما يشك فيه نفي التكليف البرائة يلزم التكليف بما لا يطاق والتالي باطل باجماع
الامامية فالمقدم مثله وقد اشار الى هذا التقرير جماعة منهم الفاضل القمي في القوانين
حيث قال ووجه حجيتها اي البرائة الاصلية قبح التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به وتكليف
الغافل وتكليف ما لا يطاق وقد يتوجه المنع الى الملازمة المزبورة بانه لا يلزم التكليف بما
لا يطاق لان المراد من ما لا يطاق ان كان اتيان اصل الفعل كقراءة الدعاء عند رؤية الهلال
ففساده واضح وان كان اتيان الفعل بعنوان الاحتياط فكذلك كيف والاجماع قد انعقد على
استحبابه بعنوان الاحتياط فكيف يعقل التكليف بالا يطاق وان كان المراد اتيان الفعل
بقصد كونه مامورا به بخصوصه ففيه ان الخصم لا يقول بوجوبه بالوصف المزبور حتى يورد عليه
بلزوم التكليف بالا يطاق بل انما يقول بوجوب الاتيان من باب الاحتياط بقصده ويمكن
الجواب عنه بان الاتيان بعنوان الاحتياط وجوبه يحتاج الى الدليل كوجوب اصل الفعل
فالقول به من غير دليل كالقول باصل الفعل وفي مرتبته فكما ان هذا مما لا يعقل فكذا ذاك غير
معقول ان قلت لنا دليل على وجوب الاتيان من باب الاحتياط وهو وجوب دفع الضرر قلت
على تقدير تماميته فهو مسلم اذ لا يبقى مجرى لاصالة البرائة لكن الكلام على فرض عدم تمامية

قيام الدليل على الحكم ولا على وجوب الاحتياط فيكون التكليف ح تكليفا بما لا يطاق ونحن في هذا
المقام لسنا في صدد الحصار قيام الدليل على وجوب الاحتياط من العقل والنقل بل لا بنا في
وجوب الاحتياط بالدليل العقلي او النقلي تاسيس الاصل الاصيل الذي يرجع اليه في مقام
انقطاع اليد عن الادلة فتدبر ويمكن توجيه لزوم التكليف بما لا يطاق بوجه اخر وان كان
لا يلائم العبارة المنقولة عن الفاضل التوني كان يقال ان بناء اهل الشرع لو كان على لزوم الاتيان
بكل ما يلزم الاتيان به مما لم يحصل اذن من الشارع المقدس يقتضي جواز الترك لزم التكليف بما لا
يطاق لكثرة الشبهات ان قلت بعد فتح باب طرق المجتهد لا يبقى من الشبهات ما يعتد بشانه
ويوجب الفتوى بالاحتياط فيها التكليف بما لا يطاق بل ولا يلزم عسر وحرج ايضا قلت الحصار
الشبهة فيما لا يلزم من الاحتياط ما ذكر من محذور التكليف بما لا يطاق انما هو بالنسبة الى هذه الازمنة
التي اجتمع فيها كتب اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام المشتملة لحكم كل الاشياء الا قليلا منها وقد
قررنا في الدليل انه لو كان بناء الشارع على وجوب الاجتناب عن كل محتمل الوجوب يلزم ذلك
المحذور كما نشاهده بالنسبة الى العبيد والموالي العرفيين ثم لا فرق فيما ذكرنا كله بين كون
الشبهة ناشئة عن فقد النص او من اجمال الدليل نعم تعارض الادلة له حكم يجيء في محله حيث يعارض
الدليل فانه هل الدال على الوجوب مقدم لكونه ناقلا او الدال على عدم الوجوب لكونه مقررا
او هو محل التخيير او التساقط والرجوع الى الاصول ثم بناء على ذلك يعم جميع اقسام الشبهة
الوجوبية من ثنائيها وثلاثيها ورباعيها فان الكل يحكم فيه بنفي الوجوب وهل يثبت الاستحباب
في جميع الصور المتصورة او في بعضها دون بعض ينبغي الغرض لصور المسئلة وبيان الحكم في كل
واحد بالنسبة الى ثبوت الاستحباب والعدم وبالنسبة الى ان المدرك في الاستحباب ماذا فنقول
اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة فالظاهر انه يحكم باستحباب الاتيان لادلة الاحتياط نقلا
كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وعقلا فان في الاتيان تخلصا عن العقاب المحتمل على تقدير
الترك فالعقل مستقل بحسن الاتيان ولا جبار التسامح لكنها لا تجري بالنسبة الى جميع موارد دوران

الامر بين

الامر بين الوجوب والاباحة بل انما تجري في ذلك بعد الاشتباه من جهة ورود نص يصدق عليه البلوغ
الذي وقع عنوانا في ادلة التسامح وليعلم ان كل ما اثبتنا الاستحباب من جهة الدليل العقلي
فهو حسن الاتيان تخلصا عن العقاب المحتمل فانما هو استحباب ظاهري بمعنى حسن الانقياد ولا يثبت
بذلك استحباب الفعل بنفسه حتى يترتب عليه جميع اثار الاستحباب خلافا لمن اتى بالمستحب
ورد هناك شخص يفعل يشك في بلحظة وجوبه من باب الانقياد والاحتياط الاتيان به
باتيانه وهل ما يثبت بحكم ادلة التسامح حكمه حكم ما ثبت بادلة الاحتياط الظاهر ذلك لانه
انما يثبت باخبار التسامح استحباب خصوص الفعل على وجه يترتب ثوابا على كون الفعل مستحبا
عليه واذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيحكم بكون الاتيان بالفعل حسنا لوجهين الاول
من جهة ادلة الاحتياط عقلا ونقلا على التقريب المتقدم ولا يجري هنا ادلة التسامح لاختصاصها
بما لا يكون الثواب معلوما فهذا الدليل لا يثبت استحباب الفعل على وجه لا يترتب عليه سائر
اثار المستحب على ما تقدم بل انما يثبت الحكم الحسن في الفعل على هذا من باب حسن الانقياد الثاني
الرجحان الواقعي ثابت للفعل والوجوب غير معلوم ولا نقول بذلك انه مستحب في الظاهر يرد انه
لا يستقل بذلك لان رفع الفصل هو نفي الوجوب قد تثبت في الظاهر والرجحان ثابت بالدليل
القطعي ولا ترتب بينهما حتى يحصل من انضمامها الاستحباب الظاهري فانا لا نحكم بالاستحباب بل
انما نقول بانه راجح في الواقع ولو اتاه الشخص لا يترتب عليه عقاب وبالجملة نحكم بمقدار نعلم
بوجوده ونسكت عن الزائد وليس علينا تعيين الحكم الواقعي في الواقع او الظاهري نعم هذا
نظير الاستحباب الظاهري بالنسبة الى الحكم بثبوت الثواب وعدم ترتب العقاب على تركه والا بواو
انما نشأ من توهم ان المراد كونه من المستحبات ومنها ما دوران الامر بين الوجوب والاستحباب
والكراهة ويحكم ح بالاستحباب من باب ادلة الاحتياط فان احتمال العقاب موجود في العقل
بحكم التخلص عنه ولا يجري ادلة التسامح لان احتمال الثواب في الفعل معارض بمثله في الترك ومنها
لو دار الامر بين الاربعة والحكم فيه ايضا يظهر مما تقدم للمقام الثاني في الشبهة الحكمية التحريمية مع

كون الشك شكا في التكليف مثل الكشرب التتن ونحوه مما يشك في حرمته واباحته وليعلم ان
اصالة البراءة بينا او منها نفي الوجوب فتختص بالشبهة الوجوبية وعليه يكون ذكر الكلام
في الشبهة التحريمية هنا من باب الاستطراد بل الشبهة التحريمية داخلة في مسئلة اصالة
الاباحة وكيف كان المجتهدون هنا على البراءة لكن يتعين لي المحقق انه فصل بين ما يكون
عام البلوى فكالمجتهدين وغيره فلا لكنه توهم سيجيء انشاء الله بيانه والمنقول عن الاخباريين
هنا اقوال اربعة الحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية والاحتياط والتوقف ويمكن ان يتكلف الفرق
بين هذه الاقوال مع بعض ما تكلام تارة يقع في ان هذه الاقوال هل مرجعها الى واحد وانما
الاختلاف في التعبير او انها مختلفة المفاد ثم في بيان الحق في المسئلة اما الاول فنقول يحتمل
ان يقال انها غير مختلفة المفاد بل مراد الكل بحسب ما وقع الاختلاف في التعبير على
اختلاف النصوص في المؤدى بان يراد من التوقف التوقف في مقام العمل كف النفس من
عن الاقتحام فيما يحتمل حرمته فيرجع الى لزوم الاحتياط في مقام العمل لان من يكف نفسه محتاطا
جهة كونه اخذا بالاوثق اذ الاوثق في المقام ليس الا ترك الاقتحام في الشبهة وكذا يتحد التوقف
بهذا المعنى مع التحريم الظاهري لان التارك للفعل عند الشبهة محرم للفعل على نفسه في مرحلة
الظاهر واما من عبر بالحرمة الواقعية فالظاهر انه لم يرد الواقعي الاولي بل الواقعي الثانوي الذي هو
عبارة عن الحكم الظاهري فالحاصل انه مراده ان الحرمة تكليف الجاهل في نفس الامر فان الحكم
الظاهري والواقعي طريقة منهم اصطلاح على تغايرهما على انه من البعيد ان يكون القائل مقيدا
الحرمة بالواقعي بل الظاهر انه اطلق الحرمة فتوهم منه الناقل ان مراده الحرمة الواقعية نظرا الى تعبير
بعض اخر بالحرمة الظاهرية ويحتمل ان يقال ان مؤديها مختلفة والاختلاف ناش من اختلافهم في فهم
الروايات فمن فهم من الاوامر الواردة في الاحتياط والاجتناب عن الشبهات انها يراد منها الوجوب
الشرعي فحكم بالحرمة مقيدا بالظاهري وعدمه بناء على ما تقدم وعلى هذا يكون ارتكاب كل شبهة
حراما في مرحلة الظاهر سواء صادف الحرام الواقعي ام لم يصادف فان مخالفة التكليف الظاهري ايضا

يوجب

ايضا يوجب العقاب كمخالفة التكليف الواقعي ومنهم من فهم منها انها ارشادية كاوامر الطبيب بالنسبة
الى المريض حيث انه لا يراد منها الا بيان المصالح وما يتخلص به من المضار من غير ان يترتب
على الترك مضرة اخرى عدى مضرة الواقع فحكم اما بالتوقف او الاحتياط وعلى هذا التوجيه
ايضا لا يحصل الفرق بينها الا في الجملة واما الحق في المسئلة فهو ما ذهب اليه المجتهدون من
اصالة البراءة لما تقدم من الايات والاجماع والعقل الا ان الاجماع في المقام المتقدم
لا اعتبار به لان المجتهدين قالوا بالبراءة في الشبهة الوجوبية بخلاف الشبهة التحريمية
قلت مخالفة الاخباريين لا ينافي حصول الاجماع فان المدار على الكشف عن رأي الامام عم
مع انه لو كان قادحا في المحصل منه فلا يقدح في حجية الاجماعات المنقولة على حد الاشكال
على ما تقدم جملة منها في المقام السابق ومما يدل عليها ايضا الاخبار والتي منها ما تقدم
الاشارة من رواية زكريا بن يحيى ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم تقريب الدلالة
ان ما يشك في حرمته واباحته كشرب التتن يصدق عليه انه مما حجب الله علمه عنا وكل ما كان كذلك فهو
موضوع عنا فالحكم الواقعي في شرب التتن موضوع والمراد انه موضوع عنا الحكم اذ لا معنى لوضع
ذات شرب التتن كما هو ظ هذا اذا كان المراد من الموضوع ذات الفعل المشكوك فيه واما لو
كان المراد نفس الاحكام فلا حاجة الى الاضمار ايضا كما هو ظ لانه يصدق ان حكم شرب التتن محجوب
عنا فيكون الحكم موضوعا وقد يناقش في سند الرواية باشتراك زكريا بن يحيى بين الثقة والضعيف
مع عدم القرينة على ارادة الاول ويفسر ان اخبار البراءة كثيرة بالغة حد التواتر المعنوي فلا
حاجة الى ملاحظة سندها قلت الظاهر من البراءة ان المراد بما حجب الله الامور الغامضة التي
لا يصل اليها عقول العباد كاسرار القضاء والقدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتفكر
فيها فيسقط الاستدلال بالرواية اما بيانا ان الظاهر ذلك فلان الحكم بشرب التتن ونحوه من
سائر المشكوكات لا يصدق عليه انه حجب الله كيف وقد بين الشارع احكام جميع الوقايع حتى ارش
الخدش على ما ورد في النصوص وانما اختفى علينا بسبب ظلم الظالمين فلا يصح اسناد الحجب مع ذلك الينا

المقدس سيما واختفاء الحجة انما هو من جهتنا نعم يصح اسناد الحجب الى الله على سبيل المجاز فانه لم
يرفع المانع الحاصل من طرف العباد واما الاسناد الحقيقي انما استند اليه المقتضي بان لا يخلق
العلم كالامور المخلوقة في اسرار القضاء والقدر وبالجملة يكون مفاد الرواية على هذا مفاد قوله
اسكتوا عما سكت الله وقول الامير صلوات الله عليه في بعض خطبه على ما روى مرسلا ان الله تعالى
وتقدس حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها
نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله تعالى لكم فاقبلوها والجواب عن هذا الايراد ان يقال ان الرواية
وان كانت فيما استند الحجب اليه تعالى الا ما كان سبب الحجب بعض العوارض المستندة الى العباد الا انه
يدل على المدعى وهو حجية اصالة البراءة في الجملة وهو يكفي في دفع مذهب الخصم لانه منكر بالكلية
وبعد ضم عدم القول بالفصل يتم مدعانا من عموم حجية الاصل الذي نحن بصدد بيانه وذلك يتوقف
على تفصيل في معاني الحجب فنقول قد يحجب الله العلم عن العباد من جهة بعض المصالح المقتضية للجهل
مثل ان يعلم الله تعالى بعض الاشياء ونهاه عن اعلام المكلفين كاسرار القضاء والقدر و
لا ريب في اطلاق الحجب في هذا القسم مسندا الى الله تعالى وقد يحجب ايضا من جهة سوء اختيار نفس المكلفين
ونسبتهم لاختفاء الحجة عنهم كما هو الواقع الآن بالنسبة الى الحجة صاحب الامر صلوات الله عليه هذا
وان كان اصل سبب الاختفاء من العباد الا ان الظاهر صدق الحجب مسندا الى الله تعالى على وجه الحقيقة
وقد يحجب العلم من جهة بعض العوارض الجزئية الخارجية بعد جعل الحكم وبيان النبي له وخلفائه
صلوات الله عليهم كاختفاء بعض الكتب الموروثة لاختفاء جملة من الاحكام المثبتة فيه وككذب بعض
الرواة ونحو ذلك وصدق الحجب مسندا الى الله في هذا القسم على سبيل الحقيقة محل منع بل الظاهر
كونه مجازا فانه لم يسند الحجب اليه وان امر الشارع عدم رفع المانع ومجرد ذلك وان كان
مصححا للاسناد بعد قدرة الشارع كما انه لو فعل صبي فعلا ككسر اناء ونحو ذلك يصح منك ان تقول
لا تمنعه مع قدرتك على ذلك فانه يصح اسناد الفعل اليك ايضا الا انه مجاز جزما اذا عرفت ذلك
فنقول عموم الرواية بالنسبة الى القسم الاول معلوم والى الثاني لا وجه لمنعه فاذا عم القسمين يثبت المدعى

في الجملة

في الجملة للقطع بان بعض الاحكام المشتبهة انما اختفى عنا بسبب اختفاء قادة الهدى وان قلت
انما كان سبب الحجب منا فيمنع صدق حجب الله حقيقة في القسم الثاني ايضا قلت لا منافاة بين كون
سبب الحجب منا وكون الحجب منه حقيقة وعرفا فان مدخليتنا اكثر وهو الغالب وذلك كما يكون
سبب المرض غالبا من جهة انفسنا ومع ذلك يسند الى الله ويوجب رفع التكليف عنا كما يدل عليه
قوله ما غلب الله عليه من عند فهو اولى به بوادبر مثل المرض ونحوه مما يعرض المكلف من غير فرق
بين كونه مما لا مدخلية للعبد فيه اصلا او مما له ايضا مدخلية في الجملة كالنوم في مكان يستبرد فيه
عادة فيستبرد فانه يصدق ايضا انه ما غلب الله لاسناد الوجود حقيقة اليه ومن الروايات
ايضا قوله الناس في سعة ما لم يعلموا بجعل ما نافية اي ما دام لم يعلموا ويحتمل ان يجعل ما موصولة
والسعة مضافا اليه لفظ سعة وعلى التقديرين فيه دلالة على المدعى وقد تمسك بهذه الرواية جماعة
منهم المحقق البهبهاني وغيره وقد يورد عليه بان العلم اعم من الاجمالي والتفصيلي فحصول كل منهما
يرفع السعة والعلم الاجمالي حاصل بان في المشتبهات محرمات كثيرة فيكون الحال كما في الشبهة المحصورة
وجوابه ان العلم الاجمالي انما هو قبل ملاحظة اخراج المحرمات المعلومة وما يظن حرمته بالظن
الشرعي وبعده فلا علم اجمالي كما تعرف تحقيق الحال في ذلك ان شاء الله ومنها ما تمسك به في الوافية
وشرحها للسيد صدر الدين ووصفه في الاول بالصحة من حديث حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون
وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وروى في
المحاسن قريبا من هذا عن مولانا الصادق عليه السلام فقال قال ابو عبد الله عليه السلام رفع عن امتي هذه ستة
الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه وتقريب الدلالة
في هذه الرواية ظاهرة بل هي اظهر في الدلالة على المدعى مما تقدم وقد يورد عليها ايضا بان المراد
لو كان رفع كل واحد واحد من الامور التسعة عن هذه الامة دون غيرها من الامم السابقة كما هو
الظاهر بقرينة الامتنان يرد عليه انه لا اختصاص لرفع جملة مما ذكر في الحديث بهذه الامة لعدم تعقل

المؤاخذة والعقاب على الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما اضطروا اليه عقلا وبالجملة رفع
المؤاخذة عن جملة من الامور المذكورة عقلي فكيف يعقل تخصيص الرفع بهذه الامة امتنانا فا
لها فلا بد من رفع اليد عن ظاهر الرواية كان يقال المراد رفع ذات هذه الامور عن مجموع الامة
بمعنى عدم امكان الجهل بامر من الامور من كل الامة فتدل على وجود المعصوم فيهم او نحو ذلك
مما يخرج به عن الدلالة على المدعى لكن فيه ان الظاهر من الرواية رفع المؤاخذة عن الاشياء المذكورة
في الرواية من كل واحد واحد من الامة وغيره من الاحتمالات خلاف الظاهر المتبادر عند العرف ولا
يلزم من ارادته محذور فلان ارتفاع جملة من الامور المذكورة من الامور العقلية التي لا تختص
بامة دون امة فلا يبقى وجه للامتنان بخصوص هذه الامة قيل ان المراد رفع مجموع التسعة من
حيث المجموع وهو مختص بهذه الامة وان كان بعض من ذلك مرفوعا عن الامم السابقة ايضا كالخطأ
والنسيان ونحو ذلك كما قيل الا انه لا يجري فيما فيه من الضعف فانه لا يبقى حينئذ وجه لتخصيص ذكر هذه
الامة في مقام الامتنان اذ يصلح على هذا ذكر كل ما اشترك فيه كل الامم في ارتفاع المؤاخذة على هذه
التسعة المذكورة فالاولى في الجواب ان يقال ان بعضا من الامور لم يعلم ارتفاعه عن الامم السابقة
اصلا كالحسد والطيرة ونحوهما وبعضا اخر من هذه الامور وان علم انها مرفوعة عن الامم السابقة
كالخطأ والنسيان الا انه لم يعلم ارتفاعه بالكلية بل بعض اقسامها كالخطأ والنسيان الذي لا يكون
في حصولها مدخلية للمكلف بخلاف ما يكون له مدخلية في حصوله كالخطأ الحاصل من ترك التحفظ كما لو
رمى حجرا من غير ملاحظة ان في المكان انسانا او لا وكذا النسيان فانه كثيرا ما ينشأ من الاسباب
الاختيارية فلم يعلم ارتفاعه فيصح الامتنان في امثالها ايضا من جهة اختصاص رفعها على سبيل الاطلاق
بهذه الامة ومثله الكلام فيما لا يطيقون فان المراد منه الاعم مما لا يكون متعلق القدرة او يكون
شاقا على المكلف فانه كثيرا ما يطلق في العرف على مثله عدم الطاقة كما يقول الشخص اذا كلف ببعض
الامور الشاقة اني لا اقدر عليه وكذا المراد من ما استكرهوا عليه في خصوص ما يصل الى حد الالجاء
الموجب لرفع الاختيارية واما ما لا يعلمون فقد يحتمل ان بعض اقسامه يمكن اثباته في الامم السابقة

لعدم

٥٢

لعدم دلالة العقل على رفعه كعدم العلم الناشي عن عدم الفحص وفيه انه غير مرفوع عن هذه
الامة لاشتراط العمل باصالة البرائة بالفحص اجماعا والاولى ان يقال ان المراد من الرواية رفع
ما لا يعلمون على معنى رفع لزوم امتثاله اجمالا وتفصيلا فاذا جهل الحكم ارتفاع المؤاخذة
على ترك الامتثال التفصيلي وان كان مشتركا بين الامم لدلالة العقل القاطع على عدم صحة
المؤاخذة قبل البيان ولا يمكن الحكم بما يخالف العقل القاطع لكن يمكن ان يلزم الشارع المكلف
بالاحتياط عند الشك في التكليف فاذا وجب الاحتياط يعلم انه لم يرفع اليد عن الواقع بل
يريده ولو بعنوان الامتثال الاجمالي فالامتنان على هذه الامة برفع ما لا يعلمون لا بد وان
يراد به هذا المعنى اي عدم ارادته بعنوان الاحتياط ولولا ذلك لم يصح على ما سمعت وبعبارة اخرى
الذي هو اللازم العقلي للجهل رفع الحكم الواقعي واما رفع الحكم الظاهري بمعنى وجوب الاحتياط
فلا يدل على رفعه بحيث يكون منافيا للشرع اذا ورد على وجوبه وعلى هذا تدل الرواية على ان
الجهل سبب لارتفاع التكليف بالاحتياط وان الحكم بالنسبة الى الجاهل ليس الا البرائة فتحصل من
الرواية مع الروايات الدالة على وجوب الاحتياط بخلاف جملة من الروايات الدالة على البرائة كقوله
الناس في سعة وقوله عليه السلام بعد سؤال السائل عن الذي لا يعلم شيئا هل عليه شيء ليس عليه شيء
وكذا الايات مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وما كنا معذبين وكذا العقل والاجماع فان شيئا
من ذلك لا تكون معارضا لادلة الاحتياط بل ادلة الاحتياط واردة عليها لان تلك الادلة
حكمت بالبرائة معللا بعدم البيان وادلة وجوب الاحتياط يصلح بيانا ومثل هذه الرواية في معارضة
ادلة الاحتياط قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فانه ايضا يفهم منه ان الحكم في الشك قبل
العثور على النهي الاباحة لا الاحتياط والفرق بينه وبين سائر ادلة البرائة ان هذه الرواية
في مقام اثبات الحكم الظاهري للجاهل وهو الاطلاق والا باعترافنا في ما دل على ان حكم الجاهل
غيره بخلاف غيره فانه لا يفهم اثبات الحكم الظاهري منه بل مجرد رفع المؤاخذة واشتغال الذمة
عن التكليف الواقعي قبل البيان بل هاتان الروايتان مما ينفعنا في مقام رفع الاحتياط عمن

عند الشك في الجزئية والشرطية بخلاف غيرهما من الفعل وغيره بيان ذلك انه يفهم بقرينة الامتنان
في الرواية الاولى وبدلالة سوق العموم في الثانية ارتفاع المؤاخذة بسبب ما يشك في مدخليته
في المؤاخذة سواء كان الشك في كون الشيء واجبا في نفسه وفي حد ذاته كما في الواجبات
النفسية او في كونه سببا لترتب المؤاخذة على ترك غير المقدمة الذي هو الكل والمشروط
والحاصل انه يستفاد من الروايتين ان كل ما شك في ترتب العقاب عنده تركا او فعلا سواء كان
العقاب لاجل ذلك او شيء آخر فهو مطلق يعني انه مرخص فيه من حيث اتيانه وتركه فيصدق
فيما اذا شك في وجوب السورة في الصلاة انها شيء يشك في العقاب اذا تركت ولو كان العقاب
للصلاة فهي اي السورة مطلقة اي رخص الشارع في تركها وفعلها وهذا معنى عدم شرطيتها في
الصلاة وقد يورد على الرواية المذكورة ايضا بان الظاهر منها ارادة اثبات البراءة في الشبهة الموضوعية
فلا بد لعلى المدعي من اثبات البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية بيان ذلك ان دعوى كونها دالة
على البراءة في الشبهة الحكمية موقوف على جعل لفظ ما في ما لا يعلمون كناية عن الحكم حتى يكون
المعنى رفع عن امتي حكم ما لا يعلمونه فان حرمة شرب التتن يصدق عليه انه حكم غير معلوم فيكون
مرفوعا لكن اثبات كون المراد من لفظ ما الكناية عن الحكم لا دليل عليه بل يدل على خلافه سياق
الرواية فان ما فيما لا يطيقونه لا يصح ان يجعل كناية عن الحكم بل المراد منه الموضوع اي
رفع عنهم الفعل الذي لا يطيقونه لا الحكم الذي لا يطيقونه لعدم استقلاله الثاني كما لا يخفى وكذا
فيما استكرهوا بل الخطاء والنسيان وقد يقال انه لا يصح ارادة الحكم من جهة ان رفع الحكم الشرعي عما لا يعلم
من الامور العقلية التي لا اختصاص له بامة دون امة فلا معنى للامتنان برفعه عن خصوص هذه
الامة فلا بد من جعل المراد الموضوع ولكن يرد على هذا الايراد ولا انا نسلم ان ما كناية عن
الموضوع لكن لا ريب ان رفع ذات الموضوع لا معنى له فلا بد من ان يكون المراد من رفع الموضوع
الذي لا يعلم رفع حكمه ليكون معنى الرواية على هذا ان الموضوع الذي لا يعلم حيث حكمه فهو مرفوع
عنهم فيصدق على شرب التتن ايضا لانه ايضا موضوع لا يعلم حكمه فلا بد ان يكون مرفوعا

لحكم

لحكم الرواية لكن فيه انه اذا فرض كونه ظاهرا في الشبهة الموضوعية لا يمكن استفادة البراءة في
الشبهة الحكمية عنها بالتقريب المذكور اذ لا يكون معناه ح ان كل موضوع جهل حكمه فهو مرفوع
حتى يدل على ما ذكر بل معناه كل ما شك دخوله في عنوان المحلل والمحرم فحكمه البراءة فالجهل في
الشبهة الموضوعية في الحقيقة راجع الى نفس الموضوع والشبهة في الحكم انما هي بالتبع بخلاف الشبهة
الحكمية فان الشك فيها انما هو في الحكم بعد كون الموضوع معلوما فالاولى ان يقال ان الرواية
عامة للشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية ومنع كلا الشقين على خلافه والا لزم بالاختصاص بالشبهة
الموضوعية وعلى اي حال فلا يلزم من القول بالاختصاص بالشبهة الحكمية بان يراد من لفظ
ما الكناية عن الحكم عدم صحة الامتنان نظرا الى ان الحكم المجهول ارتفاعه من مستقلات العقل و
من مشتركات الامم لما قدمنا من ان ارتفاع الحكم يتصور على وجهين احدهما الارتفاع بمعنى عدم لزوم
الامتثال بالحكم الواقعي وثانيهما ارتفاع وجوب الامتثال بالاحتياط ولو بعنوان الاحتياط
والاول هو الذي لا يختص بامة دون امة بل ارتفاعه من مشتركات الامم واما الثاني فلا يحتمل
ان يكون هو كما كان لا ثابتا في ساير الامم ورفع عن هذه الامة المرحومة وعلى تقدير لزومه
يندفع بالتعميم من الشبهة الموضوعية والحكمية ومن هنا قلنا ان هذه الرواية مما تعارض ادلة الاحتياط
بخلاف ساير ادلة البراءة وان هذه الرواية مما يصح ان يتمسك بها في نفي الاجزاء والشرائط اذا شك
فيها فلا اختصاص بالشك في التكليف كما يتخيل بل يعم والشك في المكلف به ومثله قوله كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن
الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ونحوه المروي في البحار مسندا عن الحسين بن ابي عبد الله
عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر ونهي ونحوه ما رواه في البحار عن
عن العوالي عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص وهذه الرواية كما يمكن التمسك بها في
مقام الشك في التكليف كذا يمكن التمسك بها في مقام الشك في المكلف به ولهذا تمسك به الصدوق في
باب جواز القنوت بالفارسية ومن كنز العرفان انه قال يجوز القنوت بالفارسية لقول الصادق

في التكليف

عليه السلام كل شيء الى اخره وفي جنى ولقد جوزنا الدعاء في الصلوة بغير العربية لقول الصادق
كل شيء وقد يورد على الرواية بضعف السند بالارسال والجواب انه مجبور بالشهرة التي لا
يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ايضا فالى ان ما في الحقيقة من الروايات تقلي الصدر
في وجه فان قلت ان مقتضى الرواية المذكورة اباحة كل شيء يعلم بعدم ورود النهي عنه
فما شك في ورود النهي عنه وعدم وروده لا يمكن التمسك بها فيه قلت المراد من الرواية المزبورة
اثبات الاباحة في كل ما لم يعلم ورود النهي فيه وان احتمل ورود النهي في الواقع بقرينة الامتنان
اذ لو كان المراد ما ذكر من اثبات الاباحة فيما يعلم فيه عدم ورود النهي لما صح الامتنان مضافا
الى انه لو كان المراد بعدم النهي واقعا فيلزم عدم الخلو عن اما اللغو او توضيح الواضح
بيان الملازمة انه ان كان المراد بيان حال ما قبل ورود الشرع فيكون المعنى ان ما لا نهي
فيه لا نهي فيه وهو المراد من اللغو وان كان المراد بيان حال ما بعد الشرع والعلم بانحصار
الاحكام في الخمسة فيكون حاصل المعنى انه اذا علم بانه ليس منهي عنه وليس بمحرم فهو مباح
الفعل بالاباحة بالمعنى الاعم وهو من باب توضيح الواضحات اذ يكون مرجع الكلام ح الى
اذا علم انحصار الاحكام في الخمسة وعلم بانتفاء واحد يبقى الاربعة الاخر جملة ومنها صحيحة
عبد الله بن سنان المروية في نوادر المعيشة عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حرام
وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه وفي رواية اخرى عن مسعدة بن صدقة
كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام واستدل بصحيحة ابن سنان على اثبات البراءة في الشبهة الحكمية
الفاضل ملا عبد الله التوني في الوافية وتبعه شارحها السيد صدر الدين ووجه دلالة الرواية
حيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال على اصالة البراءة فيما لا نص فيه قال
معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به
فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج
ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم

انه حلال

انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو
مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان
يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته
او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى
انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال
فيقع ح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن
وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه
من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم
الشرعي المتعلق بها غير معلوم وقال الفاضل القمي بعد حكايته وفيه نظر اذ هذا التقسيم يوجب
استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا وتبنيه باحتمال ان على
هذا المعنى لا بد ان يراد بقوله عليه السلام فيه حلال وحرام انه يمكن ان يتصف بهما او انه يتصف بهما فعلا
ان يراد من مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع لان المراد من المنطوق كل شيء فيه حلال وحرام
مجهول له لك حلال فالمفهوم على هذا كل ما يكون كذات الباري مما لا يقبل الاتصاف بهما معا
او مثل الخمر ونحوه مما لا يتصف بهما معا بل باحدهما مجهول ليس بحلال نظرا الى عدم قبول المحل
قبل الموضوع ما ذكر من عدم امكان الاتصاف وما علم اصل الحكمين فيه وكذا يرد عليه انه لا بد بناء
على هذا المعنى ان يراد من قوله حتى تعرف عيان احدهما متى تعرفه بالادلة الشرعية وبيانها
حتى تقوم البينة ونحو ذلك من امارات الموضوع ونحن نقول ان قوله عليه السلام في الرواية كل شيء
فيه حلال وحرام يحتمل احتمالات ثلاثة احدها ان يراد به اشتمال الشيء للحلال والحرام اشتمالا
حسيا كاشتمال الكل لاجزائه فيكون المعنى على هذا ان كل شيء يكون بعض اجزائه حلالا وبعض
اجزائه حراما فالكل المركب من الاجزاء كله لك حلال حتى تعرف الجزء المحرم وعلى هذا يكون الاول

بالرواية المزبورة لاثبات اصالة البراءة فى الشبهة الموضوعية التى تكون مثل الشبهة المحصورة
كالحنطة المحللة المخلوطة بالحنطة المحرمة وكذا الاناء الطاهر المشتبه بالاناء النجس لانه يصدق على
المجموع المركب من الاجزاء المحللة والمحرمة انه شيء فيه حلال وفيه حرام وكذا يمكن الاستدلال بها فى
الشبهة الحكمية كان نقسم للمشتبه الحرمة والحلية كشرب التتن الى عنوانين احدهما معلوم الحرمة كالخمر
والاخر معلوم الحلية كالخل ونعتبر المجموع شيئا واحدا فيصدق على المجموع المركب انه شيء بعض اجزائه
محلل وبعض اجزائه محرم فيكون الكل حلالا ما لم يثبت الحرمة بالنسبة الى بعض الاجزاء الاحتمال
الثاني ان يراد الاشتمال لكن لا الاشتمال الاجزائي نحو اشتمال الكل على اجزائه بل الاشتمال الاحكامي كاشتمال
الكلي على افراده فيكون المراد ان كل كلي سواء كان من قبيل الجنس المصطلح او النوع او الصنف
يكون بعض افراده محللا وبعض افراده محرما فذلك الكلي لك حلال ما دام لم يثبت الحرمة بالنسبة
الى بعض الافراد وعلى هذا ايضا يمكن الاستدلال بها فى اثبات البراءة فى الشك فى الموضوع
كما اذا شككنا فى ان هذا اللحم مذكى حتى يكون حلالا او ميتة حتى يكون حراما فانه يصدق
على عنوان اللحم انه كلي بعض افراده وهو المذكى حلال وبعض افراده وهو الميتة حرام فهو اي
اللحم حلال ما لم يثبت كونه ميتة وكذا يمكن التمسك بها فى الشك فى الحكم الشرعي كما اذا ثبت ان بعض
افراد الغيبة حلال كغيبة المتجاهر بالفسق وبعض افراده حرام كغيبة المؤمن الغير المتجاهر بالفسق فكلي
الغيبة حلال بحكم الرواية ما لم يثبت كون المشكوك حرمته كالمخالف مثلا او المتجاهر بالفسق
فى غير فسقه الذي يتجاهر به حراما الاحتمال الثالث ان لا يراد بالظرفية الاشتمال بل يراد بها
مجرد الاحتمال اي كل شيء يحتمل عندك كونه حلالا او حراما وتجعله مقسما للقسمين فهو لك حلال
حتى تعرف حرمته وعلى هذا مبنى استدلال صاحب الوافية وشارحه السيد صدر الدين عليها الرحمة
وعلى هذا وجه الاستدلال بالرواية على اثبات البراءة فى الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية ظاهر
لا خفاء فيه وقد تقدم بيانه ايضا مفصلا ولا احتمال فى الرواية غير الثلثة اذ لا يصح ارادة الاحتمال
والاشتمال من قوله فيه حلال وحرام لانه من باب استعمال اللفظ فى ازيد من معنى واحد وقد ثبت

عدم

وقد ثبت عدم جوازه او كونه بعيدا فى غاية البعد عن مقام المحاورات يحتاج ثبوته الى دليل
اذا عرفت الاحتمالات فنقول الاحتمال الاول خلاف الظاهر من الرواية الشريفة لان المتبادر
من الشيء الشيء الواحد عرفا ولغة لا الاشياء المتعددة التى تكون وحدتها بمجرد الاعتبار كما
فى الشبهة المحصورة والمساق الذى ذكرناه فى دخال الشبهة الحكمية فى الرواية ولا ريب فى كون
هذا خلاف الظاهر وان لم يكن مجازا والاصل عدم اعتبار كون الوحدة اعتبارية ايضا وكذا الاحتمال
الثالث الذى ذكره السيد صدر الدين ايضا خلاف الظاهر لوجهين احدهما ان الظاهر المتبادر من لفظ
الحرام والحلال هو الواقعيان اي ما ثبت فيه الحلال او الحرام لا مجرد احتمال الحلال او الحرام الثاني
ان قوله فى ذيل الحديث حتى تعرف الحرام منه بعينه ظاهر فى ان الاتصاف بالحرمة معلوم وانما الشك
فى تعيين الموصوف وهذا من لوازم الشبهة الموضوعية واما الشبهة الحكمية فالشك فى اصل الاتصاف
مع العلم بماهية الموصوف وموضوعه فالاظهر هو الوجه الثاني ثم قد ذكرنا ان الاستدلال على
ذلك التوجيه يمكن على اثبات البرائة فى كلا الشبهتين لكن الظاهر ان المراد منها الاختصاص الا
اثبات البراءة فى الشبهة الموضوعية لا غير وفى الحكمية معا بناء على ذلك انه يحتمل على هذا ان يجعل
الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية وهو المقصود لا يلزم عليه محذور اصلا ويحتمل ان يجعل شاملا
للحكمية منها والموضوعية وعلى هذا يلزم ان يراد من المعرفة فى قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه معرفة
الموضوع بالوجدان او البينة او غير ذلك من امارات الموضوع ومعرفة الحكم بالادلة الشرعية
المفيدة للعلم او الظن اذ لو اريد احدهما يلزم محذور فى الرواية وهو جواز الاكتفاء فى حصول
غاية الحلية التى بعدها ثبوت الحرمة بحصول ذلك المراد مثلا اذا اريد منه المعرفة بالموضوع بواسطة
الوجدان والبينة فاللازم فى مثال الغيبة التى ذكرها للشبهة الحكمية ان يقال ان كلي الغيبة حلال حتى
يحصل المعرفة بالموضوع فلو شك فى دخول الشخص المشكوك جواز غيبته من جهة الشك فى
انه داخل فى عنوان المتجاهر بالفسق وعدمه فاذا علم انه داخل فى المتجاهر فلا بد من الحكم بالحرمة
فى كلي الغيبة مع انه ليس بمراد قطعا وكذا الكلام فى الشبهة الموضوعية فانه لو اريد به اي بالمعرفة

واما الشك في الحكم كحلية شرب التتن وحرمته فهو حاصل النعت للمشروب الذي هو الكلي المشترك
بينه وبين سائر المشروبات على قسمين محلل ومحرم اولا اعتبار فيه لا القيد شيئا من جهة
لحوق الحكم فيكون القيد المزبور لغوا الا فائدة فيه فتحقق ان الرواية انما تدل على حكم البرائة
في الشبهة الموضوعية دون الحكمية ودون الاعم لعدم صحة ارادة شيء من ذلك اللهم الا ان
يقال يمكن ان يراد من الرواية المعنى الاعم ولا يلزم المحذور المتقدم من لزوم استعمال المعرفة في
المعنى الذي لا يجوز ارادته منه بان يقال ان المقصود اثبات البرائة في كل مشكوك سواء كان الشك
حكميا كما في شان الغنيمة المتقدم او موضوعيا كما في مثال اللحم ما لم يعلم الحال في خصوص الفرد
الذي ابتلى به المكلف اي ما دام لم يتشخص المكلف حال الموضوع الخارجي الذي هو محل الابتلاء له
فيجوز له الارتكاب وعلى هذا يمكن ان يقال اذا شك في شخص لحم موجود في السوق انه من المذكى او
الميتة فهو حلال لك حتى تعرف ان ذلك الشخص الخارجي داخل في الميتة وكذا اذا شك في حلية غنم جبل
مخالف فهو حلال حتى تعرف ان غنم هذا الشخص الخارجي حرام وان كان معرفة ذلك بمعرفة الحكم
الكلي لكن يرد على هذا ان الظاهر كون اللام في قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه للعهد او المراد
الاشارة الى ما يراد من لفظ الحرام في قوله فيه حلال وحرام ولا ريب ان المراد من الحرام فيه اما
خصوصية شخص الحرام ثم ان الذي يخطر في النظر بعد التامل والدقة ان يقال بصحة الاستدلال بالرواية
في كلا القسمين من الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية بيان ذلك ان قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام
عام يشمل كلا قسميه لصدق الشك في الموضوع او الحكم وقوله فيه حرام وحلال لا يصلح قرينة
على تخصيصهما نعم لا يستفاد عدم الاختصاص بالشبهة الحكمية نظرا الى لزوم اللغوية ولا يلزم ذلك
عند التعميم اذ يكون في دفع اللغوية الحاجة الى ذكره بالنسبة الى احد القسمين فاما ثبتنا انه بمنزلة
العام وان المراد منه اثبات البرائة في مشكوك الحرمة والحلية فيكون المراد من قوله حتى تعرف
الحرام منه بعينه مبنيا لمراد الاستثناء من ذلك العام فالمراد ان كل شيء حلال الا ما علم حرمته بالخصوص
لا يلزم من ذلك ان يراد من المعرفة المسائل وجه التفصيل حتى يورد بما ذكرنا بل انما يراد به المعرفة

المعرفة بالحكم لزم الحكم في المشكوك كونه مذكى او ميتة بالحرمة لان العلم والمعرفة يكون المثبتة
نحوهما حاصل في ان الشك ايضا فلا يكون الحكم بالبرائة ثابتا اصلا ولو اريد من المعرفة القدر
المشترك بينهما لزم الاكتفاء بكل واحد في كل واحد من الشبهتين ولم يكن كذلك قطعا بل على هذا
لا بد من جعل المعرفة بجهة الموضوع غاية لاثبات الحلية في الشبهة الموضوعية والمعرفة
بالحكم غاية بالنسبة الى الشبهة الحكمية وارادة هذا التفصيل من اللفظ الواحد لا يستقيم الا من
باب استعمال اللفظ في ازيد من معنى واحد وقد ثبت في محله عدم جوازه والحاصل انه لا يمكن
ارادة بيان حكم الشبهتين من الرواية الا اذا اريد من قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه المعنيين
على التفصيل المزبور اي حتى تعرف الموضوع بالنسبة الى الشبهة الموضوعية والحكم بالنسبة الى
الشبهة الحكمية وهذا مما لا يستقيم لعدم استقامة ارادة المعرفة بالموضوع فقط او المعرفة
بالحكم فقط وكذا ارادة القدر المشترك على ما عرفت تفصيله فلا بد اذن من تخصيص قوله عليه السلام
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال اما بالموضوع او بالحكم لكن الاختصاص بالحكم بعيد من
وجهين فيتعين الحمل على الشبهة الموضوعية واما بيان ارادة الحكم فقط من الرواية فبعيد من وجهين
احدهما ان في بعض الروايات قد ورد السؤال عن الجبن وانه قد يجعل فيه الميتة فهل هو حلال ام لا
فاجاب المعصوم عليه السلام بالحلية وقال كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ولا
ريب ان سؤال السائل من جهة الشك في الموضوع والشك في الموضوع واجاب المعصوم عليه السلام بالحلية
قائلا بان كل ما فيه حلال او حرام الى اخره فيثبت ان الرواية شاملة لحكم الشبهة الموضوعية
قطعا وقد اثبتنا عدم صحة ارادة كلا الامرين معا فتعين ارادة الشبهة الموضوعية فقط
الثاني انه لو كان من الشبهة الشبهة الحكمية فقط لزم كون قيد فيه حلال او حرام لغوا بخلاف
ما لو اريد منه الشبهة الموضوعية بيان ذلك ان الشبهة الموضوعية لا تحصل الا بعد الالتفات الى
كلي يكون مشتملا على المحرم والحلال فيكون محل الشبهة داخلا فيهما من حيث الاندراج فيكون
قوله عليه السلام فيه حلال وحرام اشارة الى منشأ الشبهة اذا كان المراد بيان حكم الشبهة الموضوعية

الا انك

المطلقة وانما استفاد التفصيل المذكور من الخارج فان كون معرفة الاشياء مختلفة بحسب اختلاف
الاشياء من الامور المعلومة من الخارج فلا حاجة الى استعمال اللفظ في التفصيل عند ارادة ذلك
وهذا الخلاف قوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه
فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك الى اخر الحديث فانه ليس من هذا القبيل بل
المراد ان الشيء الواحد ما دام لم يعلم حرمته فهو حلال واذا علم حرمته فهو لك حلال وليس المراد
منه عموم حلية كل شيء الا ما اشتبه في الخارج انه مصداق الحرام وبالجملة معنى الرواية على هذا ان كل
جزئي من جزئيات الاشياء حلال الا ما اشتبه حرمته بالادلة الشرعية وكيف كان فنحن في غنى
عن الاستدلال بهذه الرواية واشباهها وانما تكلمنا فيه تبعا لاثار جماعة من المتاخرين واستدل
على اثبات البرائة فيما نحن فيه بوجوه منها الاستقراء تقريره انا قد استقرينا ووجدنا المباحات
اكثر من المحرمات فيحصل الظن بلحوق الشيء بالاعم الاغلب وفيه ان هذا على تقدير صحته لا يفيد
المدعى فان المدعى اثبات الحكم الظاهري والاستقراء على تقدير صحته يدل على ان المجعول في
الواقع هو الاباحة مع ان هذا الاستقراء مما لا يفيد الظن بالوجدان ولا دليل على اعتباره ومنها
جملة من الايات منها قوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم
وجه الدلالة ظاهر فانها تدل على ان المحرمات امور محصورة مفصلة فيجوز ارتكاب ما عداه ومنها
قوله قل لا اجد محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا وجه الدلالة انه تعالى جعل عدم
الوجدان دليلا وعلة لاثبات الحلية وهذا معنى البرائة وبهذا التقريب يسقط ما لو اورد بانه لا
تدل الاية على البرائة لان عدم وجدان النبي مما يكشف عن عدم الوجود قطعا فانه وان كان كذلك الا
ان التعبير في مقام الاستدلال ورد الخصم بما ذكر اوضح شاهد على ان عدم الوجدان هو العلة في
البرائة لا عدم الوجود والا لكان ينبغي التعبير بانه ليس فيما اوحي اليه محرم على طاعم لا انه لا اجد ومنها
قوله خلق لكم ما في الارض جميعا ومنها قوله جل شانه واحل لكم الطيبات وقوله جل شانه وانما حرم
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ومنها قوله تعالى انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها

وما بطن

وما بطن ومنها قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كلوا مما في الارض حلالا طيبا ومنها جملة من الاخبار الدالة على حلية اكل ما لم يحرم في القران
كصحيحة محمد وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام انهما سألاه عن لحوم الحمير الاهلية قال نهى رسول الله صلى الله
عليه واله عن اكلها يوم خيبر الى ان قال وانما الحرام ما حرم الله في القران وصحيحة محمد عن ابي جعفر عليه السلام
فيما ليس الحرام الا ما حرم الله تعالى في كتابه وصحيحة الاخرى وفيها انما الحرام ما حرم الله تعالى في كتابه
ورسوله وموثقة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله
في كتابه ويرد على الكل انا نتمسك بهذه الرواية ومتعلقنا عليهم اثبات الاباحة والحلية
في الاشياء كلها عدا ما بين في الكتاب حرمته والمقصود بيان الحكم الظاهري اي الحكم فيما يجهل حكمه
مما يحتمل ان يكون حراما او حلالا وبعبارة اخرى مقصودنا اثبات ما يقتضيه الاصل بعد الجهل
بالحكم وقد استدل لنا على ان الحكم هو العمل بالبرائة وهذا اصل لا يعارض شيئا من الادلة وهذه
الايات والروايات قد كشفت عن كون الاشياء ما عدا ما بين حرمته في الكتاب ونحوه حلالا واقعيا و
ليس حلالا لم يكن معارضه شيئا من الادلة بل لا نعم مذهب القائل بعدم صلاحية الاخبار الاحاد لتخصيص
الايات ان يقول فيما لو كان الدليل على اثبات الحرمة الخبر الواحد بالطرح نعم قوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي يصلح دليلا لاثبات الحكم الظاهري بالتقريب المتقدم الا انه يرد عليه وجهان الاول ان ابراد
الاوكان عدم وجدان النبي عين الواقع غاية اشعار العدول بالمطلق والاشعار لا يصلح حجة و
بالجملة ما ذكر في تقريب الاستدلال بالاية الشريفة انما هو بيان نكتة حسنة للعدول عما هو المتعارف
والتعبير بعدم الوجدان ولا يمكن ان يجعل مثل ذلك حجة كما لا يمكن ان يجعل الحكم الشرعي بين الادلة
كما فعله الشيخ كثيرا في الاستبصار حجة الثاني ان الاية سيقت في مقام رد اليهود القائلين بحرمة جملة من
الاشياء تشريعا مجدولا لا الاية في الحقيقة النهي عن التشريع والاخباريون القائلون بالحرمة لا
يقولون بها الا من باب الاحتياط واين هو من التشريع كيف وقد اطبق الفريقان على مطلوبيته و
حسنه ولو من باب الاستحباب استدل القائلون بوجوب الاحتياط بوجوه الاول الايات و

صنفان احدهما الايات الآمرة بالتقوى وهي كثيرة منها قوله تعالى في سورة آل عمران فاتقوا الله
حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون الاية ومنها قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه
الى الله ومنها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومنها قوله تعالى ولقد وصينا الذين الى قوله
ان اتقوا الله تقريب الاستدلال ان الاجتناب عن الشبهة من جملة التقوى فيكون مأمورا
به والامر يفيد الوجوب الثاني الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم كقوله ولا تقف ما ليس
لك به علم ونحوه من الايات الثاني الاخبار وهي ايضا صنفان الاول اخبار الاحتياط
وهي كثيرة منها قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام قال
لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة
عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص
ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون
فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر
حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن
ابن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد
منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم
ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا ومنها
ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت
جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما اخذ قال عليه السلام يا زرارة خذ بما
اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران
عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول به اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم
قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و
اترك

واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف اصنع فقال
اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر الثاني اخبار التوقف وهي ايضا كثيرة منها
ما روى الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا ابي قال اخبرنا سعد بن
عبد الله عن يعقوب بن شعيب عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من
المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم الى ان قال الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات ومنها ما في الكافي في باب اختلاف الحديث عن سماعة عن ابي
عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما
يأمره والاخر ينهاه فكيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه الى غير
ذلك من الاخبار المستفيضة بل المتواترة في الامر بالتوقف واما العقل فيقرر بوجهين
الاول ان ما اشتبه حليته وحرمته فهو مما يحتمل الضرر في فعله ولا يحتمل في تركه لان عدم الوجوب
مقطوع العدم بالفرض وكلما احتمل فيه الضرر فيجب الاجتناب عنه لقاعدة وجوب دفع الضرر
الثاني قاعدة الاشتغال فانه يقرر ان الشك في حرمة الشيء وعدمه شك في المكلف به و
كل ما كان شكا في المكلف به يجب الاحتياط فيه فهذا مما يجب الاحتياط فيه اما الكبرى فللاتفاق
بين الفريقين فان الظاهر انه لم يقع خلاف في وجوب الاحتياط فيما كان الشك في المكلف به كما في
الشبهة المحصورة بين الاصوليين والاخباريين وانما الخلاف فيما اذا كان الشك في التكليف واما
بيان الصغرى وهو كون الشك شكا في المكلف به فهو انا نعلم علما يقينيا قطعيا بوجود محرمات
كثيرة بين المشتبهات فلنا الشك في التعيين بعد ثبوت اصل التكليف كما في الشبهة المحصورة ان
قلت نعم الا انه قد ثبت حرمة جملة من الشبهات اما بالعلم وبعض اخر بظن معتبر قام دليل

قطع على اعتباره كالظن في الدلالة التي اجمع الكل على اعتباره وكالظن في السند فبناء على التحقيق
من اعتباره فاذا ثبت حرمة جملة وافية فنقول انه لا علم اجمالي بوجود المحرمات كما قيل فيما
بقي من الشبهات حتى يكون الشك في المكلف به قلت هذا الكلام حسن لكن بشرط ان نعلم
ان اعتبار الظنون المعمولة من باب الوصف وكونها امارة للواقع واما اذا كان من باب مجرد
رفع كلفة الاحتياط الكلي عن المكلف فيبقى حكم العقل بالنسبة الى غير المخرج سالما وسيجيء لهذا
زيادة توضيح في مقام الجواب ان شاء الله والجواب اما عن ايات التقوى فلانها اوامر ارشادية
مثل اوامر الاطاعة وغاية ما هي العصيان فقد يثبت بها الوجوب الشرعي الذي هو مقصود
المستدل فان لوازم الوجوب الارشادي تخالف لوازم الوجوب الشرعي اذ على الاول لا
يعاقب الا اذا فرض الوقوع في المحذور الذي سيق الامر الارشادي للاجتناب عنه وعلى
الثاني يعاقب على عدم الاجتناب مطلقا فلو شرب الشاك في حلية التتن فيعاقب على شربه من حيث
انه ارتكب الشبهة وثانيا نقول بعد تسليم ان اوامر التقوى ليست بارشادية بل المراد بها الحكم
الشرعي انه لا بد من حمل الامر التقوى على الاستحباب لانه لا يصح الحمل على الوجوب الا بتخصيص الشبهات
بالشبهات الوجوبية والشبهات الموضوعية وهو يوجب تخصيص الاكثر مع ان الاستحباب مجاز شايع
سلمنا عدم الاولوية فيسقط الاستدلال واما عن الايات الناهية عما وراء العلم فبانه ان كان
المراد منها النهي عن الافتاء بغير علم فنحن لا نحكم بالاباحة وهو الحكم الواقعي وانما نحكم بمقتضى ما
يقطع به عقولنا من الحكم الظاهري ان قلت انما كان حكم العقل من جهة عدم البيان والايات الناهية
عما وراء العلم يصلح بيانا قلت هذا لا يصلح للبيان لا عند العقل ولا عند العقلاء كما لا يخفى على
من لاحظها وكذا لو كان المراد منها النهي عن العمل بغير العلم واما الجواب عن اخبار الاحتياط على
سبيل المناقشة فكذا كان ما يمكن الاستدلال به منها في مقام الشك في التكليف ضعيف السند
ما اعترف به غير واحد من الاصحاب واغلبها غير موجود في الكتب الاربعة ولا في غيرها من الكتب
المعتبرة سلمنا لكن يرد المناقشة من جهة الدلالة فان حملها على الوجوب يوجب ارتكاب تخصيص الاكثر

لعدم

٥٩

لعدم وجوب الاحتياط في الموضوعات ولا الشبهات الوجوبية بالاتفاق فلا بد من الحمل على
الاستحباب او على مجرد الرجحان وعلى كليهما يسقط الاستدلال وان كان الثاني ارجح لوجوه
منها عدم لزوم التخصيص عليه اصلا بخلاف الاول فانه لا بد عليه من اخراج مثل الشبهة المحصورة
ومنها انه على الثاني يلزم مجاز وعلى الثاني يلزم مجاز وتخصيص واذا دار الامر كذلك فالاول
هو المقدم الا ان يقال ان بعد المجاز وهو الحمل على القدر المشترك يعارضه كثرة خلاف الظاهر في
الطرف الاخر ومنها ان في جملة من اخبار الاحتياط ما يابى عن التخصيص كقوله ليس بناكب عن
الصراط من سلك سبيل الاحتياط فانه كالدليل العقلي ابي عن ورود التخصيص كما لا يخفى على من له طبيعة
مستقيمة سلمنا تساوي احتمالي الحمل على الوجوب وغيره فيسقط الاستدلال ايضا ويرجع الى الاصل
الاولي وهو البراءة اجماعا منا ومن الاخباري نظرا الى انهم ايضا قائلون بوجوب المصير الى البراءة
لولا الدليل على وجوب الاحتياط سلمنا الدلالة على الوجوب ايضا لكنها معارضة مع ادلة البراءة ثم
وهي واردة على ادلة الاحتياط لان الاحتياط انما هو عند الريب ولا ريب بعد القطع برخصة الشرع
بالعمل على البراءة هكذا اجيب وقد يقال ان ادلة الاحتياط واردة على ادلة البراءة نظرا الى
ان البراءة معلقة على عدم وجود البيان والادلة الدالة على وجوب الاخذ بالاحتياط تصلح بيانا فح
بلا اشكال ولعله اوجه من الاول والتحقيق في المقام ان يقال ان جملة من ادلة البراءة مما
لا ريب في ورود ادلة الاحتياط عليها كالدليل العقلي والاجماع المحقق وقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا ما اتيها وقوله عز شانه وما كنا معذبين وكذا جملة من الاخبار التي مساقها مساق الحكم
العقلي او بالجملة كلما يكون مفاده نفي التكليف والعقاب مع عدم العلم فادلة البراءة واردة عليها
بلا ريب وجملة من ادلتها تعارض ادلة الاحتياط منها الاجماع المنقول فان مفاده كون الحكم
الاخذ بالبراءة فعلا فان مدعي الاجماع يدعيه في مقابل ادلة الاحتياط فلا يكون معارضا على
ومنها قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ووجه كونه معارضا دون غيره من الادلة ان هذه
الرواية ليس في مقام مجرد نفي التكليف والعقاب عند الشك حتى يقال ان ادلة الاحتياط بيان

بل بحيث نفي التكليف مضافا الى اتمامه ان الحكم في الظاهر هو الاباحة والاطلاق لا الاحتياط فيكون
معارضا مع الادلة الدالة على ان الحكم الظاهري عند الجهل هو الاحتياط ومثله قوله عليه السلام
رفع عن امتي تسعة على ما تقدم بيانا سابقا واما قوله عم ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه
شيء فعلى تقدير التعارض مع ادلة الاحتياط فهو من باب تعارض العموم والخصوص لان ادلة
الاحتياط اخص منه من جهة ان الجهالة المعتبرة في الرواية اعم من الغافل والجاهل المركب و
البسيط والاحتياط يختص بالجهل البسيط فاذا عرفت التعارض فنقول انه قد يتوهم ان ادلة
الاحتياط اخص من جهة الاختصاص بالشبهة التحريمية بخلاف ادلة البرائة فانها تعم الشبهة الموضوعية
والوجوبية ايضا لكن فيه انه لا ريب في اختصاص رواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بالشبهة
الحكمية التحريمية لمكان غاية الحلية وورود النهي والمناسب في الشبهة الموضوعية التعليق على ورود — جعل
البينة ونحوها من امارات الموضوع بل يكون ادلة الاحتياط عامة من جهة شمولها للشك في
المكلف به كالشبهة المحصورة دون هذه الرواية ان قلت في بعض الروايات حتى يرد فيه
امر او نهي فتعم الشبهة الوجوبية قلت هذا لا يعد عموما قابلا للتخصيص بل من باب التنصيص
فظهر ان الرواية المذبورة خاصة من الجهة المذبورة مضافا الى كونها خاصة ايضا من جهة اخرى
وهو ان ادلة البرائة لا يمكن العمل بها الا بعد الفحص والعجز عن الوصول الى الامام عليه السلام بخلاف
ادلة الاحتياط فانها عامة او تختص بصورة التمكن من العلم والوصول الى خدمة الامام عليه السلام
كما يشعر به بعض الروايات الامرة بالارجاء الى لقاء الامام عم وعلى الثاني لا تعارض بينهما
وعلى الاول فادلة البرائة اخص فلا يبقى بينهما على الاحتياط هذا مضافا الى وجود المرجحات
الخارجية في طرف ادلة البرائة من الكثرة والشهرة والاعتضاد بالاجماع المحقق والمحكي وموافقة
الناوي فلا بد من التخيير المثبت للمط وفي الجملة اما التساقط الذي يرجع معه الى الاصل الاولي
هو البرائة على ما سمعت سابقا ثم ان المحقق القمي اجاب عن النبوي ع ما يريبك الى ما لا يريبك
بوجهين اخرين الاول ان الخبر واحد لا يعمل به في الاصول لعدم حجيته عنده الثاني ان

الزام

ان الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لان الزام مشقة لم يكلف الشرع عليها فيجب اطراحها بمفهوم
الخبر وحاصل مرامه انه لو دل الخبر على وجوب الاحتياط فيلزم من وجوده عدمه وفيه ان الالزام
بالاثقل مما لا ريب فيه بعد دلالة الدليل المعتبر عليه كيف ولو صح الشرع بوجوب الاحتياط لاشتغال
لاهل لا يقول قول الشرع بذلك مما فيه ريب ان قدح في اعتبار الرواية فلا يكون الالزام محل
ريب ايضا بل مقطوع الحرمة ومن هنا يظهر الجواب عن اخبار التوقف ايضا فانه وان لم يمكن المناقشة
في سندها لكثرتها ووجودها في الكتب المعتبرة بل ربما يقال انها متواترة لكن يرد عليها المناقشة من
حيث الدلالة كما ذكرناه في الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم بعينه ومن جهة المعارضة ايضا
فان قوله كل شيء مطلق ورفع عن امتي يعارضان هذه الادلة تعارض العموم والخصوص لان
اخبار البرائة لا تشمل صورة التمكن من العلم كما سمعت بخلاف اخبار التوقف ولو قلنا باختصاص
اخبار التوقف بصورة التمكن من الوصول الى الامام عم كان الامر اظهر ومن الادلة التي تمسك
بها الاخباريون حديث التثليث وهي رواية عمر بن حنظلة في المقبولة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك قال
من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت الى ان قال عم ينظر الى ما كان من روايتهم عنا
في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند
اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر
مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله ثم قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم الحديث
اقول لا يعلم اولا ان المراد من المشهور الذي امر عليه السلام بالاخذ به هو المشهور بحسب الرواية والمراد منه
معناه اللغوي اعني ما كان ظاهرا يقال شهر فلان سيفه والمراد به الكناية عن انه يعرفه كل احد ولا ينكره
ولذا يصح اطلاق المجمع عليه عليها ايضا فان الذي امر بطرحه عليه السلام قبالا له هو ما لا يعرفه
كل احد بل انما اختص بمعرفته شاذ من الناس ولا يعرفه كل احد وان احتمل حقيته مضمونه وكونه مطابقا

راي الحق يقيناً ... السلطان العلماء
صدر الشريعة

مطابقاً للواقع بل وان كان صحيحاً جامعاً لشرائط العمل ومن هنا صح ان يقال ان الاول لا ريب فيه اي لا شك فيه بخلاف الثاني فان فيه ريباً على ما يستفاد من الرواية ولا يرد ان خلاف المجمع عليه لا ريب في بطلانه فلا يصح ان يقال انه محل للريب فانه بالنسبة الى الفتوى صحيح لانه اذا انعقد الاجماع على امر فلا بد من ان يعلم بطلان خلافه بخلاف الاجماع في الرواية فانه لا يلازم كون خلافه قطعي البطلان لمكان احتمال انطباقه على الواقع وظهر ايضاً ان قوله عليهم السلام امر مشكل اشارة الى الرواية الشاذة على ما هو الظاهر من ملاحظة سياق الرواية ايضاً فما قيل من ان الرواية الشاذة داخلة في بين الغي فيكون مما يجب اجتنابه لا يخفى ما فيه فان قلت فعلى هذا كيف يجمع الامر بتركه مع جعله داخلاً في المشكل بل لا بد من جعله داخلاً في بين الغي قلت لا منافاة فان الامر بتركه يراد به ترك حمله صحيحة في مقام العمل والعمل على طبقه واما جعله من المشكل فهو من حيث صدوره وعدمه او جهة صدوره فانه لا يمكن ان يقال ان الرواية بين الغي من جهة الصدور لانه لعله صدر من الامام عليهم السلام حقيقة او من باب التقية فتم ثم جعل الاستدلال بالرواية المزبورة ظاهر لا لاحتياج الى البيان حيث انه عليه السلام امر بوجوب رد المشكل الى الله تعالى ولا ريب ان ما يدور الامر فيه بين الحرام وغيره من ذلك من المشكل فيبطل في الرواية ان قلت ليس في الفقرة المزبورة ما يدل على الوجوب فانه امر فيه وانما هو على صيغة الاخبار والاصل عدم الوجوب قلت قد ثبت في محله ان الجملة الفعلية ادل على الوجوب بل دلالته على وجه آكد والطف ان قلت لعل المراد الاحتياط والتوقف في الشبهة الموضوعية قلت لا ريب ان الظاهر بعد ملاحظة قوله يرد علمه الى الله تعالى الشبهة الحكمية لمكان ان الاشتباه اذا كان في موضوع الحكم لا يرد علمه الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله اذا شك احد ان هذا الاناء من الماء او الخمر هل يتحرى او لا لا يرجع في رفع الاشتباه الى المجتهد او الامام عليه السلام بل الى البينة واهل الخبرة ونحو ذلك من الامارات المجعولة للموضوع ومن هنا يظهر صحة الاستدلال بقوله عليه السلام حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك الى الآخر في مقام الشبهة الحكمية لانها لو اختصت بالاشتباه الموضوعي لما كان للاستشهاد به وجه اذ قد عرفت اختصاص الفقرة الاولى بالشبهة الحكمية فلا اقل من كون

الشاهد

61

الشاهد اعم منها ولو لم يكن مساوياً معها والجواب اما من قول النبي صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك الى آخره فنقول وان كانت تقتضي عموم لفظ الشبهات عدم الفرق بين ما كان منشأ الاشتباه الشك في حكم الله او الشك في اندراج الموضوع في احد الحكمين الثابتين فالمراد ان كل شيء من الاشياء في الخارج يشك في حرمته وحليته سواء كان منشأ الشك الشبهة في نفس الحكم الشرعي او الشك في اندراج الموضوع واما قوله بين ذلك فيحتمل ان يراد به الكناية عن ترديد الذهن واحتماله الخاص بالحلال والحرام كما هو الظاهر على هذا يعم كل شبهة بدوية كانت او مشوبة بالعلم الاجمالي كالشبهة المحصورة او يكون المراد البينية الخارجية الحاصلة من اختلاط الحلال بالحرام في الخارج كما في الشبهة المحصورة كما يلائمه قوله في ذيل الرواية من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم لكن ينافيه انه لو كان المراد من الشبهات بين ذلك الشبهة المحصورة يلزم عدم صحة الحصر في الاقسام الثلثة بل يبقى قسم آخر وهو الشبهة البدوية على الاقسام مع ان الظاهر ارادة الحصر في الاقسام الثلثة الا ان قوله اخذ بالشبهات يحتمل ان يكون المراد من الاخذ بالشبهات ارتكاب المحرمات فيها احتمالات اربعة الاول ان يكون المراد ان من اخذ بالشبهات لا بد وان يقع في محرمات موجودة بين تلك الشبهات فيكون كلامه هذا كاشفاً عن وجود محرمات بين الشبهات لا محالة فان المخبر الصادق لا يخبر الا عن اتصال ذلك ولا يتوهم ان لفظ المحرمات عام فلو كان غرضه عليه السلام الاخبار عن وجود جميع المحرمات فيما بين الشبهات يلزم الكذب قطعاً لانه ليس جميع المحرمات في المشتبهات قلت وان كان لفظ المحرمات عاماً الا انه يكفي في صدق ارتكاب المحرمات ارتكاب فرد منها كما يكفي في صدق دخول العبيد دخول بعضهم وصدق ضرب زيد بضرب جزئه ومن تركها لا يقع في المحرمات قطعاً الثاني ان يكون المراد ان من ارتكب الشبهات يقع في المحرمات حسبما تقتضيه العرف والعادة من ان الشبهات لا ينفك عن المحرمات فمن تركها سلم عنها بخلاف من ارتكبها فتكون الرواية حينئذ كاشفة عما تقتضيه العادة من عدم انفكاك ارتكاب الشبهات عن الوقوع في الحرام الواقعي غالباً الثالث ان يراد من الرواية ان الشبهات معرض للحرمات لكون بيعها كما ان معرض الحب المزروع بيع الطعام لحب العلف او كمعرض

للوقوع في التهجيم فيكون ح قوله وقع من باب مجاز المشارفة الرابع ان يكون المراد من اخذها
هو يورث حصافة الانسان من فساده ونحوها فلا يبالي بالمحرمات المعلومة كشرب الخمر والزنا
ونحوه ويؤيد هذا المضمون ما في بعض الروايات من ان من رتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه وما يدل على
ان من ظن بناء نفسه في الشبهات اوشك ان يقع في المحرمات ثم الفرق بين هذا والاحتمالات المتقدمة
ان المراد من الحرام هنا الحرام المعلوم بالتفصيل فاذا عرفت الاحتمالات فنقول كل الاحتمالات خلاف
الظاهر مع انه لا يثبت بها مقصود الاخباري بل مقصوده من عدم حرمة الارتكاب الاول ايضا غير مراد
قطعا لان تنزيل الرواية على ان مراده الاخبار عن عدم انفكاك ارتكاب الشبهات عن المحرمات قطعا كيف و
يمكن لنا ان نفرض ان رجلا اشتبه من مائة وفي الواقع عشرة منها محرمة ويمكن بالوجدان ان يكون
التعيين الاحتراز من هذه المائة شبهة لرجل اخر فلا يصح اطلاق الحكم بانه في الشبهات الا عالة محرما
فتعين ان ما يمكن الاستدلال به هو الاحتمال الثاني وهو ان يقال ان العادة قاضية بانه لا ينفك الشبهات
عن محرم واقعي ولو واحد فيجب اجتنابه لوجوب امتثال الخطابات فهو يتوقف على ترك كل الشبهات
من باب المقدمة العلمية التي حكي الاتفاق على وجوبها وان الخلاف في غيرها من المقدمات وفيه
انه ان اريد قضاء العادة بوجود المحرم بين الشبهات التحريمية الحكمية قطعا فهو محل منع واضح
كيف والمجتهد الواحد ربما لا يجد شيئا في الفقه يكون كذلك اوجبها الا وفيها اليقين فان المظنونات
خارجة عن الشبهات فلا بد ان يراد الاعم من الشبهات الحكمية والموضوعية والشبهات الوجوبية او يراد
من الشبهات ما عدى ما يعلم حرمته وحليته بالعلم الوجداني فيكون المظنونات الحرمة ولو بالظن الغير المعتبر
كالظن الحاصل من ظواهر الالفاظ داخلة في الشبهات فعلى تقدير لا يستقيم الحمل على الحرمة بل لا بد
من الحمل على الكراهة لاطباقهم على انه لا يجب الاجتناب في الشبهات الموضوعية ولا في الشبهات
الوجوبية ولا فيما ثبت حكمه بالظن المعتبر كالظن الدلالي عند الاخباري فانهم وان لم يعتبروا
الظن في السند لكنهم يعتبرون الظن الحاصل من ظواهر الالفاظ وقد يورد ايضا بان الشبهات ظاهرة
في ارادة جميع شبهات العالم ولا اجماع على التزام حرمة ارتكابها لانه لا يمكن ارتكاب ذلك للمكلف

حتى

42

حتى يحكم بالحرمة وفيه ان المراد ليس ارتكاب الشخص لجميع شبهات العالم لانه على هذا يصير هذا الكلام
لغوا من باب مجرد القضية الفرضية بل ليس المراد الا الشبهات بالنسبة الى نفس المكلف فقد يوجد
وقد ينقص على حسب اختلاف انباء الاشتباه ان قلت على ما ذكرت من حمل كلام رسول الله صلى الله عليه وآله على مجرد
الاستحباب فاي وجه لصحة الاستشهاد به في مقام اثبات الوجوب لان مقصوده عليه السلام الاستشهاد على
وجوب الاخذ بالمجمع عليه وترك الشاذ النادر قلت فلا بد من الحمل على مجرد ابداء المناسبة لا الاستشهاد
الحقيقي ومن هذا الباب ايضا ما ورد في الرواية من الاستدلال على قراءة سورة هل اتى في كل يوم
يوجب وقاية شر ذلك اليوم بانه قوله تعالى فوقاه شر ذلك اليوم هذا تمام الكلام بالنسبة
الى قول رسول الله صلى الله عليه وآله الذي استشهد به الامام عليه السلام واما قوله عليه السلام وامر مشكل يرد علمه الى الله
ورسوله صلى الله عليه وآله فنقول انه انما يدل على وجوب التوقف الذي اجبنا عنه سابقا ونقول هنا ايضا انه
قد ورد في الروايات الكثيرة ان القرعة لكل امر مشكل ومع ذلك لا يعمل بها الاخباري في
الشبهات الموضوعية ولا يصلح شيئا هذا الا ان يقول ان ادلة البراءة كقوله كل شيء
فيه حلال وحرام الى اخره اوجب ارتفاع الاشكال وليس نسبة على ان القرعة لكل امر مشكل الى
دليل البراءة في الموضوع الا كنسبة قوله وامر مشكل يرد علمه الى الله الى اخره الى ادلة البراءة
في الاحكام الشرعية والحق ان ادلة البراءة واردة على ادلة القرعة لانه بعد حكم الشارع بانه يجب
الاخذ بالبراءة لا يصدق ان الواقعة من الموارد المشكلة ومن هنا نقول بورود ادلة الاستصحاب
وغيره من الاصول على ادلة القرعة ايضا لا يمكن التعارض بين ادلة التوقف كقوله وامر مشكل يرد
علمه الى الله مع ادلة البراءة نظرا الى تساوي نسبة احتمال رفع احدهما موضوع حكم الاخر بينهما
اذ كما يمكن ان يقال بعد ادلة البراءة لا اشكال يمكن ان يقال بعد مجيء الامر بالتوقف لا جهل بل حصل
العلم بالحكم فلا يبقى ارتفاع البراءة لكن ادلة البراءة اخص من وجهين من جهة عدم جريانها عند
التمكن من العلم والوصول الى حضرة الامام عليه السلام بخلاف التوقف فانها شاملة ولذا قال عليه السلام في بعض
الروايات ارجه حتى تلقى امامك ومن جهة ان ادلة البراءة لا تجري في مثل الشبهة المحصورة بخلاف

ادلة التوقف ولا يذهب عليك ان قوله ع وانما الامور ثلثة الى قوله وامر مشكل ليس
من باب الاستشهاد والتعليل الحقيقي بل من باب مجرد المناسبة والتقريب النظير كحديث التثليث
فالمراد انه كما يجب التوقف عند الاشكال فكذا يجب ترك العمل بالشاذ النادر وذلك لان
الخبر الشاذ ليس من المشكل الذي يرد علمه الى الله ثم قطعا لمكان ان كون الخبر في نفسه حجة
ومعتبرا مع الاشكال فيه وانما سؤال السائل من جهة اشتباه الامر له في مقام المعارضة فهو لا
يوجب اشكالا بعد كون الحكم وجوب الاخذ بالاشهر كما انه مع قطع النظر عن الحكم المذبور نسبة
الاشكال الى الطرفين على السواء فالعلة في رده ليس كونه من الامور المشكلة لما سمعت من
ان المراد من الشاذ ليس ما لا يجوز العمل به ولو قطع النظر عن المعارض حتى لا يكون من بين
الغي بل العلة حصول الريب فيه دون المشهور المجمع عليه وهذا التعليل لا ريب في كونه موجبا
للترجيح والحاصل ان سؤال السائل من جهة اشكاله الناشي عن عروض التعارض بعد علمه
بالحجية بالنسبة اليهما لولا المعارضة فالاشكال الحاصل من المعارضة متساوي النسبة اليهما
كما ان ارتفاع الاشكال بالنسبة الى الروايتين على السواء بعد بيان الحكم واما الجواب عن الدليل
العقلي فاما عن تقريره الاول فهو وجوب دفع الضرر المحتمل فضيه ما عرفت من ان المراد ان كان
الضرر الاخروي فمدفوع بحكم العقل القاطع الحاكم بانه لا احتمال قبل البيان وان كان الضرر
الدنيوي فممنوع الا ان الشبهة من جهته يرجع الى الشك في الموضوع فيجب عنه في الشبهة الموضوعية
واما عن تقريره الثاني فهو ان الشك في الحرمة والعدم من قبيل الشك في المكلف به كالشبهة
المحصورة فيجب الاجتناب لان الشغل اليقيني مقتضاه تحصيل الفراغ اليقيني بحكم العقل القاطع
فقد يجاب عنه بانه وان رجع الى الشك في المكلف به من جهة ملاحظة ان جملة مما يحتمل تحريمه حرام
واقعا الا انه يرجع الى الشك في التكليف بعد ملاحظة ان جملة من المحتملات نقطع بحرمتها بعد
الفحص وجملة منها نظن بظن معتبر كالظن في الدلالة او الظن في السند وذلك كما لو فرض ان الشبهة
المحصورة مثل ما يعلم وجود عشرين او ثلثين من الغنم المحرم في مائة منه ثم قامت البينة او امارة اخرى

شرعية

شرعية على حرمة نحو من العشرة والعشرين بحيث لا يبقى بعد خروج ما خرج علم اجمالي بوجود المحرم
الواقعي في الباقي فكما انه لا ريب فيه في رجوع الشك الى الشك في التكليف ووجوب البناء على
البراءة عند الشك فكذا فيما نحن فيه ولا يتوهم انه ما نقطع بالحرمة من المشتبهات قليل جدا
اما ما جزم بالظن فلا عبرة به عند الاخباري لانه انما يعمل بالقطع قلت وان كان لا يعمل بالظن
في السند الا ان ظواهر الالفاظ والظن الحاصل منها اتفاقي الحجية ولا ينكره الاخباري و
الاصولي مع انا نقول ان الخارج عن تحت الشك بالاخبار الاحاد التي يدعي الاخباري قطعيتها
كثيرة على وجه يوجب انتفاء العلم الاجمالي لكن يمكن الايراد عليه بان خروج المقدار المذبور المورث
لانتفاء العلم الاجمالي ببقاء الحرام الواقعي في الباقي على قسمين احدهما ان يخرج بالامارات
الشرعية الكاشفة عن الواقع شرعا كالبينة ونحوها ولا ريب في ان الباقي ح شكه يكون من باب
الشك في التكليف لان الكاشف الشرعي كالكاشف العقلي فكما انه لو فرض حصول القطع بجملة
يوجب انتفاء العلم الاجمالي موجب لانقلاب الشك الى الشك في التكليف فكذا ينبغي بالنسبة الى
الامارة الشرعية واما اذا كان خروج الجملة المذبورة عن الاشتباه لا بالامارات الشرعية بل
من باب تفضل الشارع وتخفيفه وتسهيله الامر على المكلف بان يقول كان يجب عليك ان تحتاط
باجتناب الشبهات لكن رخصتك في ترك هذه الجملة من اطراف الاشتباه فلو ارتكبت وصادفت المحرم
الواقعي لا اعاقبك عليه فلا يرجع الشك في الباقي الذي لم يكلف عنه الى الشك في التكليف بل لا يعقل
دال على الاحتياط كان فيها ان يتساوق بل كلام الشارع هذا ربما يكشف عن مطلوبية الاحتياط في الواقع اذا
عرفت ان القسمين مختلفان حكما فنقول لم يثبت كون اعتبار الظنون في الشرع من باب الامارة
والكشف عن الواقع ويحتمل ان يكون من قبيل الثاني ومع الشك فالاصل لزوم الاجتناب عقلا
وبالجملة اثبات رجوع الشك في التكليف على ان شأن الظنون من باب الامارة والكشف لا
من باب مجرد التعبد وتسهيل الامر ورفع كلفة الاحتياط ولم يثبت ذلك وبنحو ذلك قد اورد
على من كان يرى ان لا برهان الاعتماد على حجية الظن وان المنكر كان يرجع فيها الى الاصل

حيث قلنا ان مفاد البرهان بعد ملاحظة ابطال الاحتياط الكلي بقاعدة الحرج والعسر ترك
الاحتياط بالنسبة الى الموهومات لا الاخذ به في المظنونات والمشكوكات لا حجية الظن و
اعتباره حتى يقال انه بعد حجية الظن لا يبقى علم اجمالي بالنسبة الى المشكوكات ويمكن الجواب عن
الايراد المزبور بان ملاحظة ادلة حجية الظنون كونها حجة من باب كونها طريقا الى الواقع اما
ظواهر الالفاظ فالمدرك فيها بناء العقلاء ولا ريب في دلالته على الاعتبار من الجهة المزبورة
واما الظن في السند فلان المدرك فيه الايات من اية النفر والنبأ والاخبار كلها دالة على ما ذكر سيما
ملاحظة التعليل في اية النبأ نعم الظن المطلق لم يقم دليل عندنا على اعتباره من باب الطريقية
كما اشرنا اليه انفا وبيناه مفصلا في محله ويمكن الجواب عنه ايضا بوجه اخر وهو النقض بالشبهة
الوجوبية والحل بان يقال لا علم اجمالي بثبوت المحرمات حتى يكون الشك شكا في المكلف به بيانه
ان العلم الاجمالي لم يكن فيما بين المحتملات بل العلم الاجمالي انما حصل من جهة القطع بانطباق جملة
من الامارات الواقع وضم الامارات الغير الحاصلة اليها مثل ضم الحجر في جنب الانسان ومثل ان
يكون علم اجمالي بوجود الحرام بين قطيع كغنم المتصف بوصف السواد فتنضم اليه قطيعا اخر
ابيض فلا علم اجمالي بوجود المحرمات فيما بين المركب من الاسود والابيض ولا ريب انه
اذا انتفى العلم الاجمالي من جهة ملاحظة الامارات الدالة على الحرمة فلا يبقى وجه للاحتياط
ما لم يجد المجتهد من الامارات شيء ونظير ذلك ما قد اجبنا عن الاشكال الذي ذكروه في بحث المخصص
بالمجمل بان العموم المخصص بالمجمل والمخصص لا يجدي في جواز العمل لان الفحص لا يرفع الاجمال
كما ان سائر الادلة المجملة لا يجدي في العمل بها الفحص مع عدم وجدان قرينة يوجب البيان مع
غاية الفحص ان الاجمال الشخصي فيما داه ومخصص مخصصا وهو لا يدل على العدم في الواقع حيث انه
لا علم اجمالي بالتخصيص الواقعي حتى يقال ان عدم الوجدان لا يكون دليلا على عدم الوجود في الخارج
بل انما نعلم اجمالا بوجود المخصص بين هذه الامارات والروايات المودعة في الكتب المعتبرة
ولازم هذا المقدار من العلم الاجمالي ان يرتفع بعد الفحص وعدم وجدان المخصص فيما بين هذه
الروايات

الروايات ثم يمكن الجواب ايضا بانه اذا فرض العلم بوجود النجاسة في احد الانائين يجب الاجتناب
بناء على وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة واذا فرض وقوع نجاسة من الخارج في احد
الانائين المشتبهين على وجه علم بالتفصيل نجاسته فلا يجب الاجتناب عن الاخر بناء على الوجه
الاول يبتنى القول بعدم وجوب الاجتناب بعد العلم بحصول الحرمة لجملة من المشتبهات لوجوب
وجوب العمل بالظنون الدلالية والسندية وان كان الوجوب من باب التعبد والتسهيل لا من
باب الكشف من الواقع وكونه طريقا الان المفروض حصول العلم بنجاسة بعض الاطراف تفصيلا
ولو من جهة غير الجهة التي تعلق بسببها العلم الاجمالي بقي النسبة على امور الاول نسب بعضهم الى
المحقق في المعتبر التفصيل في حجية اصالة البراءة بين الامور التي يكون عام البلوى وغيره فقال
بالحجية في الاولى وعدمها في الثانية ولعل النسبة في محله فلنقل عبارته ره في المعتبر واما
الاستصحاب فاقسامه ثلثة الاول استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما يقول الوتر ليس
واجبا لان الاصل براءة الذمة ومنه ان يختلف الفقهاء في حكم بالاقل والاكثر فيقتصر على الاقل
كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها فيقول المستدل يثبت الربع
اجماعا فينتفي الزائد نظرا الى البراءة الاصلية والثاني ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه و
هذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال
حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر انتهى كلامه ره ولا يخفى على من تأمل في كلامه
ان مراده رحمه الله ليس هو التفصيل في مسئلة اصالة البراءة التي هي من الاصول الظاهرية كيف وهو
يتمسك في كتبه بالبراءة في كل مورد ولا يفرق بين عام البلوى وغير عام البلوى بل مراده ان الاستدلال
بعدم الدليل على انتفاء الحكم في الواقع انما يتم فيما تكون المسئلة عام البلوى على وجه لو كان هناك
دليل على ثبوت الحكم لظفر به وهو حق بل هو مذهب المحقق وليس من خواص المحقق فان جماعة من
قدماء الاصحاب كالسيد وغيره والظاهر انه منهم الشيخ في كتاب العدة ذهبوا الى النفي ايضا يحتاج الى الدليل
كالاثبات وادعى بعضهم انه مذهب المحقق فهو الحق المبين اذ لا تفاوت بين دعوى النفي والاثبات

فان كلا مطالب بالدليل مع انه لا يعقل حاجة احد طرفي الحقيقة وهو الاثبات الى الدليل مع عدم
حاجة النفي كيف وعليه يلزم ان يتعين الطرف الاخر بدون حاجة الى دليل ونظير ذلك ما
ذكروه من ان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم على السواء اذ لو كان متعلق القدرة وجها
لا معدوما او هو خلف نعم دعوى عدم العلم لا احتياج لها الى الدليل كما هو ظ ان قلت ما الفرق بين قاعدة
البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم حتى اوجب التفصيل المزبور قلت قاعدة البراءة انما
تثبت حكما ظاهريا من جهة قبح العقاب على مخالفة الحكم الواقعي عند الجهل بخلاف قاعدة عدم الدليل
فانه يتمسك بها لاثبات النفي في الواقع ولا ريب انه لا يمكن اثبات العدم بعدم الدليل الا في المورد
الذي لو كان دليل لظفر به وما لا فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود بخلاف البراءة فانها اصل ثابت
الجهل بالواقع عقلا ومن هنا نعرف ان عدم الدليل لا يفيد الظن به على انتفاء الحكم الواقعي وقد
يقطع على حسب اختلاف تلك المقدمة الخارجية في الموارد العرفية ايضا ان مراده من التمثيل بالاباحة
الاباحة الواقعية لا الاباحة الظاهرية ونعرف ايضا ان تمثيله في القسم الاول بالوتر ليس واجبا
ليس مقصوده حصر القسم الاول في الشبهة الوجوبية بل هو من باب المثال وربما يتوهم المتوهم ان
القسم الاول يريد به الشبهة الوجوبية فلم يفصل والقسم الثاني يريد به الشبهة التحريمية ففصل وكذا
مثل بالاباحة وفصل فيه بما عرفت الثاني ما ذكره الشهيد في الروضة وتبعه المحقق الكركي في
حاشية الارشاد وغيره من ان الاصل في كل حيوان شك في تحليل لحمه ان يكون محرم اللحم قوله
بعد الحكم بنجاسة الكلب والخنزير اما المتولد من احدهما وطاهر فانه يتبع في الحكم الاسم ولو لغيرهما
فان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وتحريم لحمه للاصل فيهما انتهى كلامه وهو مناف لما حققناه
من ان الاصل في كل ما شك في حكمه ويتردد الامر فيه بين الحرام وغير الواجب هو الحكم بالحلية حتى يثبت
الحرمة فان المقام بحسب ما يتردد الامر فيه بين الحرام وغير الواجب لكن يمكن توجيهه وتطبيقه على القواعد
باحد الوجوه الاول اصالة عدم التذكية فانه كما ان الاصل في كل لحم حادث يشك في وقوع
التذكية عليه ولا عدم التذكية بالاتفاق فكذا الاصل في كل لحم حادث يشك في كونه قابلا للتذكية

اولا عدمها

منها الاتحاد الوجه في تاسيس الاصل بالنسبة الى الشبهة الموضوعية والحكمية وبيان هذا الاصل
ير بعلم العموم المزبور ان يقال انا قد استفدنا من الادلة كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الا ما
ان كل حيوان فالاصل فيه الحرمة الا ما يكون مذكى على ان تكون التذكية من قبيل المانع الذي
كل ما شك في حصوله وعدم حصوله في الخارج فالاصل وكذا الكلام في كل ما يجعل حكم
جودي وخلاف ذلك الحكم مترتبا على ذلك الامر الوجودي فانه كل ما يشك في حصول
الامر الوجودي لا يترتب الحكم بل يبنى على ترتيب الحكم المخالف لان الاصل عدم ذلك الامر
جودي ومنها من هنا بنوا على ان الاصل في كل من يشك في حرمة نكاحه وعدمها فمن اجل
في امر من يحرم نكاحه كالخمس الام اولا العدم فان المستفاد من قوله تعالى حرمت عليكم
كم وبناتكم واخواتكم وبنات الاخت الى ان قال جل شانه واحل لكم ما وراء ذلكم ان حرمة
م على هذه العناوين الوجودية وان ما عداها وما وراءها محلل فكل ما شك في تحقق
العناوين فالاصل عدمه فيترتب عليه الحلية نعم لو كان موضوع الحكمين وجوديين فلا بد من
ف عند الشك الا ان يكون مرجح في المقام وعلمه قوله اكرم العلماء الا الفساق وجوب
لوجه الاخير دعوى استفادة كون الفسق من قبيل المانع لا جزء المقتضي حتى يكون منوعا
ن الاصل عند الشك في الفسق العدم عدمه فيجب الاكرام لو قلت هذا الكلام حسن الا انه
على ان يراد بالميتة امر عدمي وهو كل حيوان لم يجر عليه التذكية ولم يثبت بل يحتمل ان يكون
منه امرا وجوديا كمن مات حتف انفه كما هو الظاهر من كلام الاغا البهبهاني في شرحه على المفاتيح
ه لا سيما في تفسير الامام ع قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة
ي اذن الله تعالى بل على هذا يكون الاصل في كل ما لم يمت حتف انفه الحكم بالحلية حتى تثبت الحرمة
كن يحتمل ان يكون المراد منه ما خرج روحه بدون التذكية الشرعية فيكون الميتة مقابلا
ه هو المنسوب لظاهر كلام الاكثر قلت مجرد الاحتمال لا ينفع في الاستدلال بالظواهر و
ان المراد من الميتة هو ما عدا المذكى شرعا وليس عنوانا وجوديا في مقابله على وجه يتوقف ثبات

فان كلا مطالب بالدليل مع انه لا يعقل حاجة احد طرفي الحقيقة وهو الاثبات الى الدليل دون
حاجة النفي كيف وعليه يلزم ان يتعين الطرف الاخر من دون حاجة الى دليل ونظر
ذكره من ان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم على السواء اذ لو كان متعلق القدرة
لا مقدورا او هو خلف نعم دعوى عدم العلم لا حاجة لها الى الدليل كما هو ظاهر ان قلت ما الفرق
البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم حتى اوجب التفصيل المذكور قلت قاعدة البر
تثبت حكما ظاهريا من جهة قبح العقاب على مخالفة الحكم الواقعي عند الجهل بخلاف قاعدة
فانه يتمسك بها لاثبات النفي في الواقع ولا ريب انه لا يمكن اثبات العدم بعدم كدليل ا
النفي لو كان دليل الظفر به ولا عدم الوجدان عود بخلاف براءة الذمة فانها
الجهل بالواقع عقلا ومن هنا تعرف ان عدم الدليل قد يظن به على انتفاء الحكم الواقعي
يقطع على حسب اختلاف تلك المقدمة الحادسية في الموارد العرفية ايضا ان مراده من التقسيم
الاباحة الواقعية لا الاباحة الظاهرية وتعرف ايضا ان تمثيله في الاول بان الوطء
ليس مقصوده حصر القسم الاول في الشبهة الوجوبية بل هو من باب المثال وربما يتوهم ا
القسم الاول يريد بالشبهة الوجوبية فلم يفصل والقسم الثاني يريد به الشبهة التحريمية
مثل بالاباحة وفصل فيه بما عرفت الثاني ما ذكره الشهيد في الروضة وكذا تبعا له
حاشية الارشاد ومع صحة دعوى ان الاصل في كل حيوان شك في تحليله وتحريمه ان يكون محرما
بعد الحكم بنجاسة الكلب والخنزير الا ما المتولد من احدهما وطاهر فانه يتبع في الحكم الاسم
فان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وتردد في حرمة لحمه للاصل فيها اه انتهى كلامه وهو مناد
من ان الاصل في كل ما شك في حكمه وتردد امره بين الحرام وغير الواجب هو الحكم بالحل
الحضر فان المقام بعينه مما تردد الامر فيه بين الحرام وغير الواجب ويمكن توجيهه وتطبيقه
باحد الوجوه الاول اصالة عدم التذكية فانه كما ان الاصل في كل لحم حيوان شك في
التذكية عليه ولا عدم التذكية بالاتفاق فكذا الاصل في كل لحم حيوان في كونه قابلا

اولا

لو لا عنهما الاتحاد الوجه في تأسيس الاصل بالنسبة الى الشبهة الموضوعية والحكمية وبيان هذا الاصل
على وجه يعلم العموم المذكور ان يقال انا قد استفدنا من الادلة كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الا ما
ذكيتم ان كل حيوان فالاصل فيه الحرمة الا ما يكون مذكى على ان تكون التذكية من قبيل المانع الذي
يدفع كل ما شك في حصوله وعدم حصوله في الخارج فالاصل وكذا الكلام في كل ما يجعل حكم
لامر وجودي وخلاف ذلك الحكم منوطا على ذلك الامر الوجودي فانه كل ما يشك في حصول
ذلك الامر الوجودي لا يترتب الحكم بل يبنى على ترتيب الحكم المخالف لان الاصل عدم ذلك الامر
الوجودي ومنها من هنا بنوا على ان الاصل في كل من يشك في حرمته نكاحه وعدمها من اجل
الشك في انه ممن يحرم نكاحه كالاخت مثلا ام لا العدم فان المستفاد من قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم واخواتكم وبنات الاخت الى ان قال جل شانه واحل لكم ما وراء ذلكم ان الحرمة
مترتبة على هذه العناوين الوجودية وان ما عداها وما وراءها محلل فكل ما شك في تحقق
هذه العناوين فالاصل عدمه فيترتب عليه الحلية نعم لو كان موضوع الحكمين وجوديين فلا بد من
التوقف عند الشك الا ان يكون مرجح في المقام وعلم منه قوله اكرم العلماء الا الفساق فان وجود
كان الوجه الاخر فيه دعوى استفادة كون الفسق من قبيل المانع لا جزء المقتضي حتى يكون ممنوعا
فيكون الاصل عند الشك في الفسق والعدم عدمه فيجب الاكرام لو قلت هذا الكلام حسن الا انه
مبني على ان يراد بالميتة امر عدمي وهو كل حيوان لم يجر عليه التذكية ولم يثبت بل يحتمل ان يكون
المراد منه امر وجودي بالكسر حتف انفه كما هو الظاهر كلام الاغا البهبهاني في شرحه على المفاتيح
حيث لا بما في تفسير الامام ع قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة
من حيث اذن الله تعالى بل على هذا يكون الاصل في كل ما لم يمت حتف انفه الحكم بالحلية حتى تثبت الحرمة
لا العكس ويحتمل ان يكون المراد منه ما خرج روحه بدون التذكية الشرعية فيكون الميتة مقابل
المذكى وهو المنسوب الى ظاهر كلام الاكثر قلت مجرد الاحتمال لا يمنع في الاستدلال بالظهور
الظاهر ان المراد من الميتة هو ما عدا المذكى شرعا وليس عنوانا وجوديا في مقابله على وجه يتوقف ان

اثبات الحكم على احرازه كتوقف احراز الحلية على عنوان التذكية شرعا والدليل على الظهور المسام
من سياق الاية مضافا الى انه لو اريد منها المتية الميت حتف انفه وخرج المذكى والجرح موجب لسبب الجرح
والقتل لزم ارتكاب التخصيصات الكثيرة اذا كثرا فراد الثاني مما يعد من الميتة شرعا ان قلت
ليس هذا مورد التمسك بالاصل بل هو مورد التمسك بالاطلاق وهو اطلاق الا ما ذكيتم فان
المستفاد منه ان كل ما يصدق عليه التذكية فهو موجب للتحلية قلت المستفاد من الاطلاق ان
المذكى حلال واما ان سبب التذكية ماذا فلا يدل عليه كما ان قوله وثيابك فطهر بناء على ارادة
المعنى الشرعي منه انما يدل على الامر بالتطهير واما ان سبب التطهير ماذا فهو ساكت عنه بل لا بد من
الرجوع في كيفيته وطريقته الى بيان الشارع المقدس ولا يخفى ان التوجيه المزبور مبني على القول بان
الاصل في كل ما يشك في كونه قابلا للتذكية والعدم العدم لما ذكروا ما لو بنينا على ان الاصل
في كل مشكوك القابلية من حيث القابلية للتذكية والعدم ان يكون قابلا للتذكية نظرا
الى اطلاق قوله تعالى الا ما ذكيتم ونحوه بناء على ان التذكية امر عرفي معلوم لا انه امر شرعي
مجمل لا يجوز التمسك به كما بني عليه الشهيد فلا بد من القول بان الاصل الحلية وكذا صحة التوجيه
المزبور يبتني على ان يكون مراد الشهيد من الحرمة التي اراد اثباتها بالاصل الحرمة المسببة عن
اصالة عدم التذكية والظاهر خلافه فان الظاهر ان مراده اثبات كون الشيء محرم الاكل
وما يترتب عليه من الاحكام عرفيا كمفاد اللحم وان فرض القول بكونه قابلا للتذكية فان قبول التذكية
اعم من حلية اللحم فان السباع يقبل التذكية مع انه غير ماكول اللحم لكن الحمل المبني على القول باجراء
اصالة عدم التذكية في الشبهة الحكمية ايضا كالموضوعية لامكان ان يقال ان الشبهة فيما نحن
فيه ايضا من الشبهة في الموضوع نظرا الى ان المتولد من الحيوانين داخل في احدهما لكن الخصوصية
مشكوكة فالحال فيه كالحال فيما اذا اشتبه الكلب بالغنم ولا ريب في مثله ان الاصل عدم التذكية
وكالمسا المتمزج شاربة صورة وطعما وريحا الثاني ما حكي عن بعض الشهيد في تمهيد القواعد
قال المتولد بين ماكول وغيره اذا لم يلحق باحدهما ولا عدم الجنس ثم حكموا بطهارة دون

تحريمه

٦٤

تحريمه عملا بالاصلين المنصوصين وعلى هذا فيحكم بطهارة الشعر المذكور وعدم العفو عنه و
كذا القول في العظم ونحوه ومن هنا حكموا ايضا بانه لو اشتبه الدم الطاهر بالنجس يحكم بطهارته و
لكن حكموا ايضا بانه لو اشتبه بالمعفو عنه حكم بالعفو وهذا لا يتم على ما ذكرناه بل على القاعدة
وهي تقل على التفصيل الا ان يقال العفو عنه من الدم غير محصور لعدم انحصار افراده من الحيوان
الذي من جلبته دم ما لا نفس له بخلاف افراد ما يعفى عنه من الشعر والعظم فانه منحصر في الحيوان
المحلل وهو محصور وهذا احسن ما ينتهي كلامه فان المستفاد منه ان العلة في الحكم بكون الاصل
في اللحم الحرمة كون افراد اللحوم المحرمة غير محصورة بخلاف افراد اللحوم المحللة ويحتمل كلامه وجوها
الاول ان يكون مراده من المحصور وغير المحصور الحصر الشرعي يعني ان الشارع المقدس حصر
المحلل من اقسام الحيوانين في امور يقتضي الحصر حلية ما عداه مثلا جعل المحلل الانعام
الثلاثة ومن السمك البحري الذي له فلس ونحو ذلك فحصر المحلل في تلك العناوين وغيرها حصر
المحللات في عناوين محصورة وان كان قد يعد حصر حلية الحيوان البحري في السمك الذي يكون
له فلس وكذا الحكم ونحوه بالنسبة الى البعض الاخر من الحيوان البري لكن ذلك لا يثبت المدعى
من اثبات اصالة الحرمة في كل ما يشك فيه من الحيوان كالحيوان المتولد بين الحيوانين وثانيا
يرد عليه انه اذا ورد دليل دال على حصر المحلل في الحيوانات المعينة التي يخرج عنها عنوانات الدليل
على اثبات حرمة المشكوك ليس هو الاصل بل الدليل الاجتهادي الا ان يقال ان مراده من قوله ان الاصل
ليس المراد به الاصل الفقاهتي بل المراد مطلق القاعدة سواء كانت من الاصل الفقاهتي او الاجتهادي
ويحتمل ان يريد من الحصر وعدمه ان الغالب في الحيوانات ان لا يكون ماكول اللحم بخلاف المحلل فانه
محصور في نوع من الحيوانات البحرية والبرية فاذا شك فالظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه اولا
اولا ان هذا خلاف الظاهر من لفظ المحصور وغير المحصور وثانيا ان الصغرى ممنوعة هو كون الغالب
في الحيوانات حرمة اللحم نعم نعم المسلم من الغلبة هي الغلبة النوعية واما الغلبة الفردية و
الشخصية فلا تثبت لامكان احتمال ان يكون الافراد الموجودة في الخارج من ماكول اللحم ازيد من

من غير ما كول اللحم لان قلت يكفي وجود الغلبة النوعية عند كون المشكوك فيه حكم النوع و
هنا اشك في حكم النوع المتولد من الحيوانين قلت لم يعلم كون المتولد من الحيوانين نوعا على حدة
بل يحتمل كونه في الواقع باحد الانواع الموجودة في الخارج من ابويه وغيره ومجرد اختلاف
الصورة لا يصير دليلا على اختلاف ماهية النوعية الا ترى انه لو تولد من غنمين ما هو بصورة
الكلب يقطع بانه من ماهية الغنم لا ماهية الكلب و ثانيا ان هذه الغلبة لا تصلح معارضا لعمومات
الحلية ويحتمل ان يكون مراده من المحصور وغير المحصور ان بناء الشرع المقدس على المحللات في بيانه
وان لم يكن في الادلة ما يدل على الحصر واما المحرمات فليس محصورا ولو بحسب ملاحظة الافراد الفرضية
نعم لو فرض من بيان الشرع المحللات وسكوته عن الباقي يوهم الحصر من باب ان السكوت في مقام البيان
يفيد ذلك يرجع هذا الاحتمال ايضا الى الاحتمال الاول ويرد عليه ما سمعت في السابق واما على
تقدير العدم وكونه وجها اخر على الوجه الاول وحاصله يرجع الى ان بناء الشرع في مقام
البناء على بيان المحللات وترك بيان المحرمات فعلى تقدير ثبوت ذلك لا يبعد جواز الاكتفاء به
سيما بعد ملاحظة سيرة السلف حيث ان بناهم لم يكن على الارتكاب في الحلية في شيء من اللحوم قبل
حصول الاذن من الشرع المقدس فانه مما يدل على المدعى ايضا ان قلت هذا اليس من جهة ان الاصل
الحرمة بل لانه لا يجوز العمل بالاصل قبل الفحص قلت فلم كان بناهم على الحلية وجواز الارتكاب
في سائر الافعال حتى يصل المنع كشم الرياحين واكل الفواكه وغيره اللهم الا ان يقال ان هذا
البناء في المورد بين انما هو من جهة الغلبة فانهم لما وجدوا الغالب في اللحوم الحرمة فلذا لا يطمئنون
بالارتكاب بخلاف غيره فانهم لما رأوا قلة المحرمات في الغاية فلذا كان بناهم على الارتكاب ما لم
يصل منع من الشرع المقدس وحرر الوجوه الدالة على الحرمة في خصوص المتولد من الحيوانين فحوى ما
ورد في الاخبار الكثيرة المعمول بها بين الاصحاب من ان شرب الحيوان المحلل لبن خنزير حتى اشتد به
عظمه وانبت به لحمه ولم يسلبه بل في كشف الغطاء احتمال كونه اجماعيا ايضا قال فيه في مفروض
المقام بعد الحكم بالطهارة واما الاباحة والتحريم فان ثبت اجماع على حرمة كل فرع من الحرام يتبع

الفرع

تبع الفرع اصله والا فحكمه كالسابق الثالث ربما يستدل لاثبات البرائة ونفي وجوب الاحتياط في
الشبهة الوجوبية بوجهين احدهما الاول ان البناء على الاحتياط يوجب العسر والحرج لكثرة الشبهات
لكنك قد سمعت الجواب عنه وانه لا شبهة الا قليلة في الغاية بعد العثور الامارات الشرعية
يظهر ذلك على من له ادنى خبرة في الاحكام الشرعية الثاني ان الاحتياط في بعض الموارد مع
غير ممكن كما لو دار الامر بين المحذورين وفيه ان القائل بالاحتياط انما يقول به عند التمكن
من الاحتياط لا مع عدم التمكن ايضا الرابع حكم سائر صور دوران الامر بين الحرام وعلى
الواجب يستفاد مما ذكرناه فلا حاجة الى التطويل بذكرها على التفصيل نعم انما نذكر شيئا
وهو انه يمكن ان يقال التمسك في نفي الكراهة والاستحباب باصالة البرائة اولا ويجوز ثانيا والحق
ان يقال ان نفس المرجوحية والرجحان لا يمكن دفعها بالاصل واما الطلب الشرعي او الاستحباب
فممكن لانه ايضا نحو من التكليف كالوجوب والحرمة المقام الثاني في دوران الامر بين
الواجب والحرام والكلام في بيان احكامه يقع في موارد ثلث الاول في ان الشك فيما بين
الواجب والحرام هل حكمه التخيير بمعنى اخذ احد الحكمين والالتزام به او يبنى على البرائة من التكليف
ولا يجب عليه التزام احد الحكمين من الوجوب او الحرمة فله ارتكاب الفعل وارتكاب الترك قبل
الالتزام بواحد منهما والاخذ به كما في المباحات ولكن ليس مدلول البرائة هنا الاباحة لما
قدمناه سابقا من ان اصالة البراءة لا تثبت شيئا من الاحكام وانما تنفي الحكم الشرعي من الوجوب و
الحرمة او الاعم منهما ومن الكراهة والاستحباب مضافا الى ان الحكم بالاباحة في مفروض المقام لا يمكن
نظرا الى وجود العلم الاجمالي بخلافه فان المفروض بعد ان الامر بين الواجب والحرام فالحكم
بانه مباح يكون حكما بخلاف ما انزل الله تعالى مبنيا على عدم وجوب الالتزام باحد الحكمين في
مفروض المسئلة يكون الشاك في الظاهر غير محكوم بحكم كما ان الاطفال والمجانين لا حكم لهم وغرض
ان لهم الارتكاب وعدم الاجتناب لا بعنوان الاباحة والا لكان افعال المجانين والبهائم متصفة بالاباحة
مع ان الاجماع انعقد على عدمه وان الاحكام الخمسة التكليفية لا تتصف بها الا فعل غير المكلف

المورد الثاني في انه هل الحكم بناء على وجوب الالتزام وتخيير احد الحكمين هل هو الاخذ بجانب
الحرمة معينا او الثالث تخيير الاخذ بها وبالوجوب فانما بنينا الكلام في هذا المورد على
القول بوجوب الالتزام وتخييرا احدهما نظرا الى عدم جريان بناء على القول بانه لا حكم للشاك
في الظاهر المورد الثالث في انه بناء على القول بالتخيير هل التخيير بدوي او استمراري وجه
البناء على القول بالتخيير ايضا ظاهر لا حاجة الى البيان وهنا مقام رابع وهو انه هل المجتهد يحكم
بالتخيير او المختار اما الكلام في المورد الاول فالحق عدم الاباحة بمعنى جواز الفعل والترك
للشاك بينهما كالمباحات ان لم يكن الفعل متصفا بالاباحة ايضا لانه لولا ذلك الى البرائة فلا
اما ان يكون الشاك مكلفا بالحكم الواقعي وهو مستحيل او بالحكم الظاهري فهو وجوب الالتزام
وثبوته اول الكلام وعين محل النزاع فالاصل البرائة منه وبعبارة اخرى لو كان مكلفا
بمقتضى الخطاب بين معينا فهو مستحيل ولو كان مكلفا بمقتضى خطاب ثالث كتخيير احدهما فلا فهو
محل شك والاصل البرائة منه ان قلت ادلة الانقياد من العقل والنقل دالة على وجوب الانقياد
ولا معنى لوجوب الالتزام او الفعل او الترك بدونه الا الالتزام بالوجوب او الحرمة بل في باب
التشهي والدواعي النفسانية لا يعد انقيادا بل يصدق على من بنى عليه انه غير منقاد بالحكم الشرعي
وانه لا يبالي به فيثبت وجوب التخيير في الالتزام باحدهما قبل الفعل او الترك فيكون الفاعل
التارك قبل الاختيار مرتكبا للمحرم قلت ان اردت من وجوب الانقياد الذي يدل عليه الادلة
العقلية والنقلية وجوب الاذعان بما هو حكم الله في الواقع اي التصديق بانه حكم الله على سبيل
الاجمال فمسلم لكنه لا يجدي اذ وجوبه من لوازم الايمان والكلام هنا ليس فيه بل في وجوب
الالتزام باحد الامرين من الوجوب والحرمة وان اردت وجوب الالتزام باحدهما كما هو محل
الكلام فمم اولا يدل عليه دليل غاية الادلة الدالة من العقل والنقل هو الاول وان اردت وجوب
العمل على طبق الاحكام وجعل العمل مطابقا لها على سبيل اليقين فغير ممكن في المقام لكان الشك
وانما الذي ان اردت وجوب العمل على طبقها ولو على سبيل الموافقة الاحتمالية فهو هنا حاصل

للاحمة

٧٨ لاحمة اما يختار الفعل فيوافق الامر لو كان في الواقع او الترك فيوافق النهي كذلك اللهم الا ان يقال
ان الحكم اذا ثبت على نحو الاجمال فالعقل لا يرضى بترك الانقياد به والامتثال كيفما كان غاية
الامر ان للاطاعة مراتب مختلفة منها حين فرض امكان القطع المطلق الامتثال القطعي ومع عدمه
الامتثال الظني ومع عدمه الامتثال الاحتمالي وقد تقدم ذلك في مبحث اثبات حجية الظن مطلقا
وعليه بنينا حجية الظن عند انسداد باب العلم وهنا لما لم يمكن الامتثال بالحكم الواقعي علما او ظنا
فلا بد من الامتثال الاحتمالي وهو غير ممكن الا على وجه الالتزام باحد الحكمين قبل العمل تركا او فعلا
فانه اذا ترك الالتزام وارتكب المكلف الفعل او الترك حسبما تقتضيه الدواعي النفسانية لا يعد
في العرف منقادا وممتثلا لكونه غير انه وان كان مما لا يقبل الانكار فان بناء العقلاء على ما ذكر
من غير ريب الا انه مختص بما يمكن للامر تحصيل الموافقة الاحتمالية واما فيما لا يمكن فيه الامر بذلك
فلا وهنا ليس مما يمكن للامر تحصيل الموافقة الاحتمالية دائما بل كثيرا ما لا يمكن فيه ذلك بيان ذلك
ان الامر فيه يدور بين الوجوب التوصلي والحرمة كلي وقد يدور بين التعبدي منهما وقد يكون
بعضها منها اما لو كانت الحرمة والوجوب توصليين فلا ريب في انه لا يمكن ان يكون عمل المكلف في
الخارج غير مطابق للامر والنهي لانه اما يفعل او يترك فعلى الاول مطابق لمدلول الامر وعلى
الثاني مطابق لمدلول النهي ومجرد الموافقة الاتفاقية لما كان محصلا للغرض في النسبة الى الواجبات
التوصلية فيعلم علما قطعيا بانتفاء الامر عند مباشرة الفعل لانه اما غير موجود اصلا او سقط بالفعل
وكذا الحال بالنسبة الى النهي عند الترك فلا يبقى علم بثبوت التكليف حتى يقال بوجوب الالتزام به لا يقال
انه بالنسبة الى الان الثاني الكلام حسن لانه لا يقطع بوجود امر ولا نهي بل الشك يعود الى الشك في
اصل التكليف الا انه بالنسبة الى الان الثاني ليس كذلك لان وجود التكليف معلوم فلا بد من الالتزام
باحد الامرين بالنسبة الى الان الثاني قلت لا معنى للامر بالالتزام به بالنسبة الى الان الثاني الا انه
يكون مال الامر الى انك الزم بان تفعل الفعل في الان الثاني او بان تفعل الترك كذلك
انه لا معنى للتخيير ابتداء بين الفعل والترك على وجه يكون كل منهما واجبا على سبيل التخيير فكذا هنا

الشرع كلها واحد وانه لا يمكن ان يتحقق مصلحة ولطف يقتضي مثل هذا التكليف بل هذا عين معنى نفي
التكليف وبالجملة الموافقة الاحتمالية واجبة عند العقل والعقلاء وفائدته الفرار عن لزوم
المخالفة القطعية فكما لا يتصور غير المخالفة القطعية بل لا بد من حصول الموافقة الاحتمالية قهرا
لا معنى للامر بالموافقة الاحتمالية والامر فيما نحن فيه من دوران الامر بين الواجب التوصلي والحرام
التوصلي كذلك ولا يتخيل انه لا يلزم من ذلك عدم صحة الامر والنهي في التوصليات لكفاية الحصول من
باب الاتفاق في سقوطها لانه لولا الامر جاز للمكلف الترك اختيارا فلا يحصل المصلحة فلا بد من
البيان حتى يحفظ المكلف نفسه عن العقاب ويحصل بواسطته الثواب وهذا واضح نعم هذا حسن
بالنسبة الى الواجب التعبدي كما لو شك في كون الفعل واجبا من باب التعبد او حراما كذلك فانه لولا
الالتزام كان للمكلف اختيار الفعل او الترك من غير قصد التعبد فيحصل المخالفة القطعية وكذا الحال
في مثل الظهر والجمعة وبالجملة لا بد من القول في التعبديات بالالتزام بالحكم على وجه التقليد او
الاجتهاد اذ لا يتصور التعبد بدونه نعم اما لو كان الواجب تعبديا دون الحرام بان ما كان الامر بينهما نفي
ما ذكرنا لا يجب الالتزام فيه ايضا كالشك في كون الصلوة مع قصد القربة واجبة في حقها او الصلوة
محرمة لكنه خارج عن مفروض مسئلتنا في الحقيقة لان البحث هنا في الدوران الامر بين الوجوب
والحرمة في متعلق واحد وفي المثال المذكور محل الحرمة المذكورة محل الوجوب فتلخص ان الحق عدم وجوب
الالتزام واختيار احد الامرين اذا شك في الوجوب والحرمة اذا كانا توصليين اللهم الا ان
يدعى ان الاخبار الواردة في تعارض الروايات الامرة بالتخيير يستفاد منها ان الشارع المقدس لا يرضى
بترك الالتزام عند الشك في حكم الشارع اذ تلك الاخبار وان كانت اخص من المدعى لان الكلام
فيما احتمل الوجوب والحرمة في الواقعة الواحدة اعم من ان يكون المنشا تعارض الخبرين او غيرهما
لكن الاشكال فيها بعد دعوى الاستفادة المذكورة منها ويمكن الجواب عنها بان العمل بالروايات
وحرمة طرحها امر معلوم من الشرع فاذا حصل التعارض بينهما لا بد من الاخذ باحدهما حذرا من
لزوم المخالفة القطعية وكلاهما فيما لا يلزم من الطرح مخالفة قطعية او ان يدعى ان بناء العقلاء

وجوب

49

على وجوب الالتزام بعد القطع بثبوت احد الحكمين في الواقع بحيث يعدان تارك الالتزام
مخالفا عاصيا ويحتمل ان اريد من ترك الالتزام هنا ترك الالتزام حتى على وجه الاجمال فانه
يعود الى انكار الشرع وحكم الرسول صلى الله عليه وآله لكن ليس كلامنا فيه وان اريد ترك الالتزام باحدهما
بالخصوص فبناء العقلاء المذكور ممنوع او نقول ان الحكم اذا علم تفصيلا يجب الالتزام به
فاذا حصل الاجمال لدوران الامر بين الوجوب والحرمة يسقط الامر بالنسبة الى الفعل والترك للتعذر
من عدم جواز الفعل والترك على سبيل التخيير وسقوط وجوب الالتزام لا دليل عليه وقد
يظهر مما تقدم وبالجملة المسألة في غاية الاشكال فينبغي التوقف واما الكلام في المورد الثاني
فهو ان الحكم على تقدير القول بوجوب الالتزام وحرمة المخالفة القطعية هل هو وجوب الالتزام
بخصوص جانب الحرمة كما حكى عليه الاجماع عن كتاب نهاية الاصول او التخيير بين الاخذ بالوجوب او
الحرمة كما ذهب اليه جمع قولان للاول وجوه احدها الاستقراء تقريره انا تتبعنا ووجدنا ان الشارع
المقدس قد قدم جانب الحرام على جانب الوجوب في كل ما دار بينهما من الصور التي دار الامر فيها بين
الوجوب والحرمة ولم نجد موردا يقدم فيه جانب الوجوب ويلغى جانب الحرمة اعلم ان هذا النحو من
الاستقراء اولى في افادة الظن بالنسبة الى الاستقراء الذي يعلم به الحال بالنسبة الى اغلب افراد الزنجي سود
وبعضا منها ابيض والثاني يناسب ان يسمى غلبة كما ان الاول يناسب ان يسمى استقراء وعلى اي حال
مثلوا لتقديم الشارع جانب الحرمة في الحكم ايام الاستظهار حيث ان الشارع حرم الصلوة فيها على الحائض وفيه انه
لم يعلم كونه صلوة الحائض فيها مثله مما نحن فيه اي دوران الامر بين الوجوب والحرمة لانه لم يثبت كون
الصلوة في حال الحيض حراما شرعيا بل يحتمل كونه حراما تشريعيا وعلى تقدير كونه حراما شرعيا كما هو
المشهور نقول ان حكم الشارع بالتقديم هنا ليس لكون الامر دائرا بينهما بل القاعدة الامكان او نقول
ان الحكم الواقعي للحائض في ايام الاستظهار ذلك بعد بقية الشارع المقدس كما هو شأنه بل هذا يصح
من الشارع بيان الحكم الظاهري بالنسبة الى الوقائع الكلية كما يجيء تحقيقه في محله ان شاء الله تعالى فلا يمكن
جعل امثال ذلك دليلا على ان بناء الشارع في صورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة هو البناء على

على الحرمة لا الوجوب كما لا يخفى ومن هنا يظهر الجواب لو مثل بالمبتدئة بناء على القول بانه يترك الصلوة
والصيام مضافا الى ان مقتضى الاستصحاب فيها وجوب الصلوة لان الاصل بقاء الطهارة بحالها
فقد قدم الشارع جانب الحرمة على الوجوب الثابت بالدليل الشرعي وهو الاستصحاب الموضوعي وهو
شاهد على ان دليل التقدم لدوران الامر بين احتمالي الوجوب والحرمة ورجحان جانب الحرمة اذ لو
كان رجحان حتى في امثال هذه الموارد لزم القول بتقديم الحرمة على استصحاب الوجوب ايضا وهو باطل
جدا ومن هنا يعلم الحال في الاناءين المشتبهين حيث قدم الشارع فيهما جانب الحرام وحكم بالاهراق
والصلوة بالتيمم فانه ايضا ليس من باب دوران الامر بين احتمالي الوجوب والحرمة بل لان الحكم في الشبهة
المحصورة ذلك ومنها قاعدة الاشتغال وتقريبها ان الامر في المقام دائر بين القول بتعيين
الحرمة والتخيير بينها وبين الوجوب وقد بين في محله ان كل ما تحصل الشك كذلك فلا بد من القول
بالاشتغال والاخذ بالاحتياط ولا ريب ان الاحوط هو الاخذ بالحرمة لحصول البراءة به على اي
حال بخلاف الاخذ بجانب الوجوب فانه لا يحصل الامتثال على القول بوجوب تقديم جانب الحرمة ويرد عليه
انه يتم اذا اخذنا التخيير من الشرع كالاجماع المحكي او الاخبار واما لو اخذناه من العقل فلا يصح التمسك
بقاعدة الاشتغال لما بيناه في السابق من ان الاحكام العقلية لا يصح ان يكون مجرى للاصول
العملية الظاهرية والسر في ذلك ان الشخص اذا حكم عقله بشيء فلا بد من ان يعرف موضوع ذلك
الحكم ومحموله وسائر القيود ولا يتصور ان يحكم حاكم بشيء وهو لا يدري موضوع ذلك الحكم او محموله
والشرع ايضا حاله كذلك لانه لا يتصور ان يشرع حكما وهو شاك فيه من حيث الموضوع نعم قد يحصل
لنا الشك في حكم الشارع واما شكنا في حكم انفسنا فغير معقول كشك الشخص في حكمه فلا بد فعلى هذا لا بد
من ملاحظة دلالة العقل فان كان حاكما بالتخيير فيأخذ به كل وان كان حاكما بتعيين جانب الحرام فيأخذ
به ونحو ذلك قد اوردنا على من اثبت اصالة حجية العمل بالظن بانا كلفنا على الظن اما بتعيين الا
الراجح او خصوص الراجح الذي يمنع عن النقيض فالامر دائر بين التعيين والتخيير وكلما دار الامر بين
التعيين والتخيير فيجب البناء على الاشتغال ومقتضاه الاخذ بالمعلوم فان قلت اذا دار الامر مثلا

بين

فيشعر ان التمايل بالاشتغال فيما يكون المستند غير العقل

بين الواجب والحرام فالعقل يقطع بان الشارع يريد التخيير ويحكم به ولكن يشك في انه يريد التخيير في
الان الاول او دائما فقاعدة الاشتغال مقتضاه التخيير في الان الاول قلت هذا الايراد
انما يحسن اذا جعلنا العقل كاشفا عن التخيير لا جاعلا له وحاكما به واما اذا جعلناه حاكما وجاعلا
له مع قطع النظر عن حكم الشارع به فلا يتصور الجهل والشك حتى يتمسك بالاصول كما لا يخفى والحق كونه
حاكما لا كاشفا اذ لا ملازمة بين الدوران المفروض مع جعل الشارع بل يمكن فرض عدمه وقد
ذكرنا نظير ذلك ايضا في بحث حجية الظن فراجع ولاحظ ان قلت كيف يستقيم ما ادعيته من نفي
امكان كون حكم العقل مشكوكا فيه للعاقل مع ان اكثر المطالب العقلية المقررة في الكلام
غير مشكوكة عندنا قلت ان تلك المطالب ليست من مجعولات العقل واحكامه حتى لا يتصور الشك
فيه بل انما هي امور واقعية لا يدركها العقل فتبقى مشكوكة عنده وكلامنا المذكور كان مبنيا على
كون العقل حاكما بالتخيير وجاعلا له الثالث القاعدة المعروفة فيما بينهم من ان دفع الضرر اولى من جلب
المنفعة عند دوران الامر بينهما وقد يورد عليها بامرين الاول ان القاعدة بالاطلاق ممنوعة
ضرورة تفاوت حكم العقل على حسب تفاوت الضرر والنفع قلة وكثرة فربما يكون الضرر في
ادنى المراتب والنفع في اعلى المراتب فكيف يحكم بتقديم دفع الضرر مع ذلك الثاني ان ترك الواجب
كما انه مشتمل على دفع الضرر فكذا الفعل لان ترك الواجب ايضا من المحرمات وبالجملة كل من الواجب
والحرام مشتملان على جهتي دفع المضرة وجلب المنفعة فنسبة القاعدة المذكورة اليهما على حد
سواء والتحقيق في المقام ان يقال ان المناقشتين المذكورتين ليستا بشيء اما الاول فلانه لا بد ان يكون
المناقشة ممنوعة لان العقل [illegible] القاعدة المذكورة على نحو اللزوم بل على طريق الحسن والاستحباب
مع ان الظاهر ايضا خلافه وان العقل يحكم به على نحو اللزوم كما هو الظاهر من ملاحظة بناء العقلاء في
امثلة مفروض الباب واما وجه ضعف الايرادين المذكورين اما الاول فلان الكلام في
الضرر والنفع من حيث هو هو مع الشك في التفاوت لا مع فرض التفاوت حتى لو ورد ما اوردوه
واما الثاني فلان المقصود من القاعدة المذكورة ان الاحكام الشرعية لما كانت منوطة بالمصالح و

والمصالح في المنافع دفع المفاسد وفي الاولى جلب المنافع والعقل يحكم بكون الاول اهم فيتعين
ان يكون مرعيا عند الشارع فلا بد من الحكم بتقديمه في صورة الدوران والايراد المنع بوجهين اما
يحكم لو كان المدرك الشرعي في المقام مجرد العقاب لا المفاسد الكامنة حتى يقال ان الضرر العقابي
ليس الا في ترك الحرام والواجب فعلا وتركا وبالجملة الحال في الاوامر الشرعية ونواهيها هو الحال في
الاوامر العقلائية واما الكلام في المورد الثالث فهو انه على القول بالتخيير هل هو بدوي
او استمراري قد يقال ان للاول وجوه ثلثة الاول قاعدة الاشتغال لان الامر دائر بين التعيين و
التخيير الثاني استصحاب الحكم الفرعي المتعلق بذمة المكلف بعد اختيار احد الطرفين فان الاصل عدم
سقوطه بالعدول عنه وبقائه في الذمة واما الثالث فان الدليل الذي دل على انه يجب التخيير و
الالتزام باحد الامرين ولا يجوز البناء على البرائة وطرح الحكمين لمكان لزوم المخالفة القطعية
وترك التكليف الثابت في الواقع على سبيل الجزم واليقين يدل على ان التخيير بدوي لا استمراري
اذ التخيير الاستمراري ايضا من لوازمه المخالفة القطعية ولو على سبيل التدريج فانه اذا اختار
الفعل تارة والترك اخرى يقطع بانه قد ترك الحكم الواقعي وبالجملة الوجه في الحكم بنفي
البرائة في المورد الاول كان هو الفرار عن المخالفة القطعية وهو بعينه يقتضي كون التخيير في هذا
المورد بدويا وبعض الحكمة فيما تقدم من القول بوجوب الالتزام ان يكون المكلف منقادا لتكليف
الشارع وان لا يكون عاملا بتشهي نفسه بعد ثبوت التكليف على سبيل الاجمال وعلى تقدير
القول بالتخيير الاستمراري تنتفي هذه الحكمة لانه يكون الامر على هذا بيد المكلف يختار كل ما تشتهيه
في كل ان ولعل هذا هو المراد بما قيل من انه على تقدير القول بالتخيير الاستمراري يلزم الهرج و
المرج وبوجه ثالث لا فرق بين القول بعدم وجوب الالتزام والبناء على البرائة من اول الامر و
بين القول بعدم وجوب الالتزام والبناء على التخيير الاستمراري الا من جهة انه في الاول يرتكب
الشخص ما شائه وفي الثاني يرتكب ما شائه من الفعل والترك بعد ان يقول التزمت بالفعل او الترك
ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق لا يصلح مناطا للحكم بالبطلان في احدهما والصحة في الاخر ولما ثبت بطلان

الاول فكذا ما يساويه ويمكن الجواب عن قاعدة الاشتغال بما تقدم مما لا مزيد عليه من ان التخيير هنا
من مجعولات العقل واحكامه فلا يكون مجرى للاصول وعلى تقدير التسليم فاستصحاب التخيير
وارد عليها لما قرر في محله من ان الاستصحاب دليل اجتهادي بالنسبة الى قاعدة الاشتغال وعن
الثاني اولا بان حكم العقل لا يتصور فيه الشك والاستصحاب لا يكون الا في مورد الشك فينتج
لا وجه لجعل موارد حكومة العقل موردا للاستصحاب وثانيا بان موضوع هذا الاستصحاب غير معلوم
لانه المتحير بوصف التحير او الشخص الخارجي وهو مكلف فعلى الاول لا وجه للاستصحاب للقطع بانتفاء
الموضوع بعد الاخذ باحد الطرفين وثالثا انا لو سلمنا جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية
فاستصحاب المسئلة الاصولية وهو استصحاب التخيير مقدم على استصحاب الحكم الفرعي وهو الحكم الماخوذ
اولا لكونه مزيلا والثاني مزالا الا ان الاول الخوف وعن الثالث انه يتجه لو كان العلة في اثبات وجوب الالتزام
ما سمعته من الفرار عن المخالفة القطعية كيف كان ولا نسلم كون العلة ذلك بل العلة هو الفرار عن
صدق عدم المبالات بما ثبت اجمالا من الشارع المقدس وهو يحصل بالالتزام والتخيير ولو كان التخيير
بدويا فانه التخيير الاستمراري في المقام ليس معناه ان للمكلف اختيار الفعل والترك دائما بل معناه
ان المكلف يجب عليه الفعل ما دام مختارا الجانب الوجوب ويحرم الترك ما دام مختار الجانب الترك لكن
المكلف مختار في انتخاب نفسه في اي الموضوعين فكما ان المكلف مخير في السفر وعدمه الموجب لجواز
الافطار وعدمه وكذا هنا فالتخيير في احداث اسباب الاحكام الشرعية لا ينافي الاحكام الشرعية وهو
لا يوجب ارتفاع الحكمة كيف ونعلم ان التخيير في السفر والحضر لا يوجب ارتفاع الحكمة من وجوب الصوم
بل الحكمة بحالها وكذا التخيير في السفر الى مسافة القصر او دونه الموجب للتخيير بين القصر والاتمام والتحقيق
ان يقال ان المدرك في الحكم بالتخيير لو كان هو العقل فلا يصح شيء مما عرفته في مقام الاستدلال بل لابد
من ملاحظة ان العلة في حكم العقل الفرار عن المخالفة القطعية ولو على سبيل التدريج او ان العلة
في حكمه الفرار عن صدق عدم المبالات بالحكم الثابت على وجه الاجمال فعلى الاول فالتخيير بدوي و
على الثاني استمراري ويمكن ان يقال انه يجب الالتزام باحد الطرفين في بدء الامر على سبيل الدوام

ولكن اذا بدا له في الاثناء احيانا فالعدول يجوز له وهذا كما في نية الاقامة والوجه في الاول
انه لو بني على العدول عن اصل الامر فهو بناء على الاول الى المخالفة القطعية فاذا ترك الواقع
يصدق عليه انه ترك الاطاعة عن عزم واختيار وكل من كان كذلك فهو عاص مرتكب للحرام الواقعي
بخلاف ما لو بني على العدم فحصل ذلك من باب مجرد الاتفاق فانه لا يصدق عليه انه ارتكب
المحرم اختيارا وانما يصدق انه وقع في الحرام اتفاقا وكل من كان كذلك فليس بعاص لعدم الدليل
مع كون الارتكاب من باب الاتفاق موجبا للعصيان واما جواز العدول احيانا فلان الدليل
الدال على التخيير لا يدل على ازيد من الفرار عن صدق عدم المبالاة وقد عرفت ان الوقوع
في المحرم من باب الاتفاق لا يؤثر في العصيان وان كان المدرك الدليل الشرعي من الاخبار و
الاجماع والاشتغال هو الحكم بناء على عدم صحة الاستصحاب لعدم العلم بموضوعه على ما فصل
في محله وقد اشرنا اليه في الجملة اتفاقا والا فالاستصحاب مقتضاه التخيير الاستمراري لبقاء الموضوع
على امور الاول هل المجتهد يفتي بالتخيير او المختار او يفصل بين البناء على التخيير الاستمراري
فالاول والبدوي فالثاني وجوه الاولى ان حكم الله الظاهري فيما اذا دار الامر بين المحذورين
هو التخيير وهذا الحكم لدى الاشتراك لا يختص بالمجتهد غاية الامر ان المجتهد في فهم العنوان و
عدم الترجيح نائب عن المقلد وخصمه كانه فهم المقلد واما اعتبار احد الطرفين فهو داخل
في اصل الموضوعين الاولين اللذين احدهما موضوع اختيار الوجوب والاخر موضوع اختيار
الحرمة فهو ليس بشيء يرجع الى الفهم عن الادلة بل هو امر راجع الى الدواعي النفسانية الخارجية
ولو فرض كون امثال ذلك ايضا مؤثرا بالنسبة الى المقلد لزم ان يكون اختيار المجتهد موضوع
الكفر مؤثرا في حق المقلد موجبا لجواز الفتوى به كل العموم وان كان المقلد حاضرا وهو كما
ترى الثاني هو الفتوى بالمختار ان معنى دوران الامر بين الوجوب والحرمة ان المجتهد بعد
النظر الى الادلة شك في ان مدلول الدليل هل هو الوجوب بالنسبة الى جميع المكلفين او الحرمة
بالنسبة الى جميع المكلفين فما دام لم ياخذ باحد الادلة لا حكم لا في حقه ولا في حق المقلدين

واذا اخذ

واذا اخذ بالوجوب او اخذ بالحرمة فمعنى اخذه بناؤه ان حكم الله هو الوجوب في حق جميع المكلفين
مثلا لا انه مدلول الدليل وليس معنى اختياره الوجوب ان الشيء وجب في حقه وبالنسبة اليه فان
مدلول الدليل ليس الوجوب في حقه وبالنسبة اليه حتى يكون اختياره موجبا لتحقق الوجوب
في حقه فقط وبالجملة اختيار المجتهد تابع لدلالة الدليل ولا يوجب تغيير مدلوله وتبدله والحاصل
ان الامر دائر بين كون حكم الله الكلي الوجوب في حق جميع المكلفين او الحرمة كذلك وليس للمجتهد الا
اختيار احدهما ان له الاخذ بالدليل عند الاختصاص وعدم التعدد فاذا اختاره لا بد من ترتيب الاثار
على طبق ما اختاره والمفروض ان ما اختاره هو الوجوب بالنسبة الى جميع المكلفين ومن اثاره
الفتوى به عند الاستفتاء منه كما هو واضح وهذا جيد جدا بالنسبة الى تعارض الروايتين واما بالنسبة
الى تعارض الحكمين وهو دوران الامر بين المحذورين من دون ان يكون المنشأ تعارض الروايتين فلا
يبعد ترجيح الاول اذ لا يدل الدليل في مفروض المقام الا على لزوم الفرار عن عدم المبالاة بالاحكام
الثابتة على نحو الاجمال وهو يحصل على اي نحو كان ولم يثبت خطاب دال على وجوب اختيار احدهما
على المجتهد حتى يلزم ترتيب الاثار بعده على وفقه ومن هنا يظهر وجه التفصيل بين القول بكون
التخيير بدويا او استمراريا فان الحكم بالتخيير الاستمراري انما هو لدعوى انه لا يجب تحصيل الا
الخروج عن صدق عدم المبالاة بالاحكام الشرعية فلا تعم الفتوى بالمختار لمكان بناء
على ما سمعت والوجه في الحكم بالمختار اذا كان التخيير بدويا انه يجب للمجتهد اختيار احد الحكمين
على نحو الثبات فاذا اختاره يجب عليه ترتيب جميع اثاره ومنها الفتوى على طبقه كما سمعت
التنبيه الثاني لو دار الامر بين الكراهة والاستحباب فالحكم كما سمعته في دوران الامر بين الوجوب
والحرمة من التخيير ولو دار الامر بينهما وبين الوجوب والحرمة بمعنى دوران الامر بين الاحكام
الاربعة فالوجوب والتحريم يدفعان بالاصل ويعمل بالنسبة الى الكراهة والاستحباب بما سمعت و
لو دار الامر بين الاحكام الخمسة فكذلك التنبيه الرابع الثالث محل الكلام هنا ما اذا دار الامر بين
الواجب والحرام ولم يكن الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر كما لو شك المرأة في الايام التي

تشك كونها ايام حيض بنا على القول بان حرمة صلوة الحائض شرعية وانما نبهنا على ذلك لانه اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة التشريعية فخارج عما نحن فيه واما مثال ما كان احد الشكين مسببا عن الشك في الاخر فكشرب التتن اذا حلف احد ان يشربه فانه بعد الحلف يدور الامر بين الوجوب والحرمة لكن مع ذلك لا يلحقه الاحكام المتقدمة بل الحكم هو نفي الحرمة بالاصل فيحكم بانعقاد الحلف الشرعي وذلك ان الشك في الحقيقة في المثال المفروض انما هو في الحرمة والحلف على مشكوك الحرمة لا يخرجه عن كونه مشكوك الحرمة على وجه لا يلحقه احكامه ومثله لو نذر اتيان النافلة في وقت الفريضة وغير ذلك من الامثلة التي لا حاجة الى ذكرها الرابع محل الكلام هنا في دوران الامر بين الوجوب والحرمة العينيين واما لو دار الامر بين الحرمة العينية والوجوب التخييري كالوطي في الدار المغصوبة بناء على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فقد بينا حكمه في مسئلة مقدمة الواجب قلنا ان فيه وجوها ثلثة احدها الحكم بالوجوب ونفي الحرمة وثانيها الحكم بالنهي وحرمة الفعل وثالثها الحكم بالعفو لمكان الشك في الامر والحكم بالاباحة لمكان الشك في النهي وهذا هو الاوجه ولا يضر لزوم التفكيك بين المتلازمين بحسب الواقع لوقوعه كثيرا في الشرع هذا تمام الكلام بالنسبة الى الشبهة الحكمية من الشك في التكليف واما الكلام في الشبهة الموضوعية منه فلنجعل الكلام في مقامين المقام الاول في دوران الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب المقام الثاني في دوران الامر بين الواجب والحرام وانما جعلنا القسمين الاولين مقاما واحدا هنا بخلاف الشبهة الحكمية حيث جعلنا لكل قسم مقاما على حدة لانه لا داعي لتكثير المقامات هنا بعد عدم اختلاف حكمها بخلاف الشبهة الحكمية فان اختلافهما من حيث الحكم اوجب ذلك وليعلم ان الكلام هنا في كل الاقسام الثلثة انما هو فيما لم يكن هناك اصل يشخص الموضوع والعلم به شرعا ويدخله في احد الطرفين واما اذا كان اصل كالاستصحاب في وجوب العمل على طبقه كالوقامت بينة على دخول الموضوع في احد الطرفين وانما نبهنا على ذلك مع انه من المعلوم كون الكلام من حيث الشك مطلقا مع عدم قيام الدليل الموجب للعلم شرعا كالبينة والاصول الموضوعية لانه ربما يختلف الامر ويتخيل وجوبه

في محل الكلام

في محل الكلام وجريان حكمه عليه مع انه ليس كذلك فلو شك في كون المرأة الفلانية زوجة له حتى يجوز له وطيها او اجنبية يحرم وطيها لا يمكن الحكم بالاباحة وان كان الامر دائرا بين الحرمة والحلية والاصل فيه كما في البرائة لان اصالة عدم الزوجية اصل موضوعي مقدم على اصالة البرائة وكذا لو شك في كون اللحم المطروح مذكى او ميتة فانه لا يحكم بالاباحة وان كان الحكم في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب البرائة نظرا الى وجود اصالة عدم التذكية عليه وكذا لو شك في كون المال الفلاني مالا له حتى يجوز له التصرف او لا حتى لا يجوز له التصرف فان الاصل عدم كونه مالا فلا يجوز التصرف فان الحكم بالمالية وجواز التصرف فرع تحقق سببه لان الملكية يتوقف على اسباب خاصة ولا يحصل بدونها كالبيع والارث وغير ذلك من الاسباب القهرية والاختيارية ومع الشك الاصل عدم حصول المالية ان قلت اصالة عدم حصول المالية له لا غير لا يترتب عليه حرمة التصرف لان من اسباب الحلية وجواز التصرف اذن المالك قلت الاصل عدم حصول اذن المالك ايضا ان قلت حرمة التصرف من اثار كونه مال الغير لا من اثار عدم كونه ملكا له اذ لم يترتب في الادلة على عدم الملك ذلك بل انما جاء حرمة التصرف في مال الغير قلت يمكن ان يقال الاصل عدم كونه مالا له فلا بد ان يكون مال الغير فيترتب عليه حرمة التصرف بعد عدم الاذن اللهم الا ان يقال ان هذا من الاصول المثبتة التي قد ثبت في محله انه لا اعتداد بها مضافا الى انا لو قلنا بحجية الاصول المثبتة لا يجري ما ذكر في المقام ايضا نظرا الى ان معارض الى انه معارض بالمثل نظرا الى انه لا يمكن ان يقال الاصل عدم كونه مال الغير فيكون مالا له فيجوز التصرف لعموم الناس مسلطون على اموالهم فالتحقيق ان يقال اذا كان الشيء مسبوقا بالاباحة الاصلية وعلم بالحيازة وشك في انه هو حازه او غيره فمقتضى الاستصحاب بقاء الاباحة الاصلية الا ان يقال ان الاباحة الاصلية قد علم بانتفائها انما الشك في الحيثية الناشية من الملك وعدمه فالاستصحاب لا معنى له نعم يصح التمسك باصالة البرائة نظرا الى ان الشك في التكليف والاصل عدم ورود عليها واذا كان مسبوقا بكونه مال الغير ومحرما فالاصل بقاء الحرمة وعدم جواز التصرف لانه قد علمت



